



# आत्ममीमांसा प्रवचन

[ ३, ४ भाग ]

प्रवक्ता :

पद्मात्मयोगी व्यापतीर्ष पूज्य श्री १०५ श्रुत्वक,  
श्री मनोहर जी वर्णी 'सहजानन्द' की महाराज



प्रबन्ध-सम्पादक :

वैजनाथ जैन, स्टूडी सदस्य सहजानन्द शास्त्रमाला

मादगार बड़वला, सहारनपुर

प्रकाशक :

मंत्री, सहजानन्द शास्त्रमाला

१८५ ए, रणबीरपुरी, सदर मेरठ

मुद्रक :

पं० काशीराम शर्मा 'प्रफुल्लित'

शास्त्रिक प्रेस सहारनपुर

वर्ष १९५० ]

सर्वाधिकार सुरक्षित

[ न्योछाव ५ रु.

श्री सङ्गजानन्द धाम्पभावाके प्रगतं भट्टानुसंग -

- १ श्रीमान् मामा सावध्द श्री जैन भट्ट
- २ " सेठ भवनीनाथ श्री जैन वाण्ड्या
- ३ " कृष्णचन्द श्री रईम
- ४ " सेठ जगन्नाथ श्री जैन वाण्ड्या
- ५ " श्रीमती सोवनी देवी जैन
- ६ " मित्रसेन माहेश्विह श्री जैन
- ७ " प्रेमचन्द श्रीमन्नाथ श्री जैन चम्पूरी
- ८ " सत्यचन्द सोमचन्द श्री जैन
- ९ " श्रीचन्द श्री जैन रईम
- १० " बालमन प्रेमचन्द श्री जैन
- ११ " बाबुराम भूतारीनाथ श्री जैन
- १२ " केवसराम लक्ष्मण श्री जैन
- १३ " गेदामल दगडू साह श्री जैन
- १४ " मुखादत्तास गुप्तदानराय श्री जैन नई मण्ठी
- १५ " श्रीमती चम्पानी बा० कल्याणचन्द श्री जैन
- १६ " जयकृष्णार श्रीराम श्री जैन सराफ
- १७ " मन्नी दिगम्बर जैन समाज
- १८ " बाबुराम धर्मसङ्गचन्द श्री जैन
- १९ " विद्याचन्द श्री जैन रईम
- २० " हरीचन्द उपोत्तिप्रसाद श्री जैन श्रीरस्तियर
- २१ " सो० प्रेम देवीदाह पु० बा० फतहसास श्री जैन ६
- २२ " यशदासी दिगम्बर जैन महिषा समाज
- २३ " सागरमल श्री जैन वाण्ड्या
- २४ " मिरनारोनाथ चिरञ्जीवास श्री जैन
- २५ " राधेसास बाबुराम श्री जैन भोदी
- २६ " कृष्णचन्द चैजनाथ श्री जैन नई मण्ठी
- २७ " सुतबोहिसिह हेमचन्द श्री जैन सराफ
- २८ " गोकुलचन्द हरकेशचन्द श्री जैन गोवा
- २९ " दीपचन्द श्री जैन सुपरिन्देन्द्रेण्ट हज्जीनियर
- ३० " मन्नी दि० जैन समाज नाई की मण्ठी

३१	श्रीमान् लाला सचालिका दि० जैन महिला मण्डल नमस्की मण्डी	आगरा
३२	नेमिचन्द्र जी जैन सहकी प्रेस	रुहकी
३३	भग्वन्लाल शिवप्रसाद जी जैन बिलकाना घाले	सहारनपुर
३४	रोशनलाल के० सी० जैन	सहारनपुर
३५	मोल्हडमय श्रीपाल जी जैन, जैन वेस्ट	सहारनपुर
३६	शीतलप्रसाद जी जैन	सदर, मेरठ
३७	बनवारीलाल निरञ्जनमाल जी जैन	शिमला
३८	❀ जीतमल इन्द्रकुमार जी जैन छाबडा	भूमरीतिलैया
३९	❀ इन्द्रजीत जी जैन वकील स्वरूप गर	कानपुर
४०	❀ मोहनलाल ताराचन्द जी जैन बंढजाँया	जयपुर
४१	❀ दयाराम जी जैन प्रार ७ डो प्रो	सदर मेरठ
४२	❀ मुन्नालाल यादवराम जी जैन	सदर मेरठ
४३	+ जिनेश्वर प्रसाद अभिनन्दनकुमार जी जैन	सहारनपुर
४४	+ जिनेश्वरलाल श्रीपाल जी जैन	शिमला

नोट:—जिन नामों के पहिले ❀ ऐसा चिन्ह लगा है उन महानुभावों की स्वीकृत सदस्यता के कुछ रुपये प्राये हैं, शेष भान है। तथा जिनके पहिले + ऐसा चिन्ह लगा है उनके स्वीकृत सदस्यता का रूप धा अभी तक कुछ नहीं आया सभी बाकी है।

## आमुख

तत्त्वार्थसूत्र ( मोक्षशास्त्र ) को गन्वहस्तिमहामाष्य नामक टीका करने के प्रारम्भ में मोक्षमार्ग के नेता ब्राह्मणों को वदन करने के प्रसङ्ग की व्याख्या में सर्वप्रथम श्री तार्किकशिरोमणि समन्तभद्राचार्य ने ये ब्राह्मण सर्वज्ञ ही क्यों वदन करने के योग्य हैं इसपर भीमांसा (संयुक्तिक विचारणा) की। किसीके पास देव प्राते हैं, कोई आकाशमें चलते हैं, किसीपर चमर डुलते हैं, इन कारणोंसे वे ब्राह्मण नहीं हैं, पूज्य नहीं हैं। ये बातें तो मायावी पुरुषोंमें भी सम्भव हो सकते हैं। सगरी देवोंमें समस्त होनेसे दिव्य शरीर भी पूज्यत्वका हेतु नहीं है। तीर्थप्रवृत्ति भी अनेकोंमें की है उनमें परस्पर विरोध भी है मत। तीर्थप्रव्रतन सबकी आप्रताका हेतु नहीं बन सकता, किन्तु जिसके परस्पर विरुद्ध वचन नहीं हो, युक्तिशास्त्रसे अविरुद्ध वचन हो, प्रमाणसे प्रसिद्ध व अवाच्य वचन हो वही निर्दोष हो सकता है। इस चर्चापर बन्तुस्वरूप के अभिमतोंपर पाण्डित्यपूर्ण संयुक्तिक विचार किया गया है। जैसे किन्हीं दार्शनिकों का गिद्धान्त है कि तत्त्व एकान्ततः भावस्वरूप है किसी भी प्रकार अभभावस्वरूप नहीं है। इस सम्बन्धमें सखिपुरुषमें यह ज्ञानकारी दी है कि यदि कोई पदार्थ सर्वथा भावरूप है तो कोई भी पदार्थ सर्व पदार्थोंके सद्भावरूप हो जायगा तब द्रव्य क्षेत्र कालभावकी कुछ भी व्यवस्था नहीं हो सकती। भावैकान्तको अनेक विधियोंसे अनेक दोषदूषित दर्शाया है। किन्हीं दार्शनिकों का अभिमत है। किन्हीं दार्शनिकों का मन्तव्य है कि तत्त्व अभभावस्वरूप ही है इस विषयमें बनाया गया है कि पदार्थ यदि अभभावैकान्तमय है तो ज्ञान, भाव्य, प्रमाण

आदि कुछ भी न रहा फिर सिद्ध हो गया किया जा सकेगा । यों पदार्थों न केवल भाव स्वरूप ही है और न केवल धर्मावस्वरूप ही है किन्तु प्रत्येक पदार्थ स्व द्रव्य क्षेत्रकाल मोक्ष भावस्वरूप है और पर द्रव्य क्षेत्रकाल भावसे धर्मावस्वरूप है । तथा दोनों स्व-होका एक साथ कहा जाना अवश्य होनेसे व्यववर्धक है । यों तीन स्वतन्त्र धर्म सिद्ध होनेपर इनके द्विसयोगी तीन भङ्ग और त्रिसयोगी एक भङ्ग और मिट्ट होता है । यों सप्त भङ्गोंमें भावस्वरूप व धर्मावस्वरूपकी वर्णन करके सम्बन्ध प्रकाश दिया है ।

पूर्वोक्त स्याद्वाद विधिसे निम्नाश्रित इन सब विषयोंके सम्बन्धमें श्री यथार्थ प्रकाश दिया गया है (१) पदार्थ एक है या अनेक है, (२) वस्तु घटितरूप है या द्वैतरूप धर्मात् एकान्तः सभी जेय मवया पृथक पृथक् है, (३) वस्तु निरय है वा प्रतिरय, (४) वस्तु वक्ष्य है वा अवक्षय, (५) कायकारणमें, गुण गुणोंमें सामान्य सामान्य-वान्ते भिन्नता है, या समिन्नता है, (६) धर्म धर्मोंकी सिद्धि आधेयिक है वा प्रता-पेयिक है, (७) क्या हेतुसे ही सब कुछ मिट्ट होता है वा भागसे ही सब कुछ सिद्ध होता है (८) क्या प्रतिमातमात्र अन्तरङ्ग अर्थ ही है या बहिरङ्ग प्रमेय पदार्थ ही है, (९) क्या भागसे ही अर्थसिद्धि है वा पुरुषार्थसे ही अर्थसिद्धि है, (१०) क्या अन्य प्राणिमोंमें दुःखके उत्पादसे पाप वैधता है, (११) क्या अन्य प्राणिमोंमें सुखका उत्पाद होनेसे पुण्य वैधता है, (१२) क्या स्वयंके वर्णनसे क्या पुण्य वैधता है (१३) क्या स्वयंके सुखसे पाप वैधता है, (१४) क्या अज्ञानसे गते ज्ञानकी कमोसे बन्ध ही होता है, (१५) क्या अल्प ज्ञानसे मोक्ष होता है । उक्त सभी विषयोंकी सयुक्तिक भीमांसा करके स्याद्वाद विधिसे सभी विषयोंका यथार्थ परिचय कराया गया है, जिसका अति संक्षेपमें वर्णन किया जाय तो यह भी बहुत अधिक विवरण हो जाता है । इस सबको पाठकगण स्वयं इन प्रवचनोंका अध्ययन करने परिक्रान्त करें । अन्तमें वस्तुस्वरूपको सिद्ध करने वाले सत्त्वज्ञानकी प्रमाणरूपता व एकाद्वाद मयसंस्कृतता व सत्त्वज्ञानका फल, स्याद्वादका विवरण, केवल प्रत्यक्ष परोक्षके अन्तमें स्याद्वादकी केवल ज्ञानवत् सर्वसत्त्वप्रकाशकताका वर्णन करके वीतराग सर्वज्ञ हितोपदेष्टाकी ही भाव होना सिद्ध किया है तथा आत्मकल्पयोगार्थी पुरुषोंकी सम्यक् सपदेश और मिथ्योपदेष्टाकी विशेष जानकारी हो एवदर्थ इस आशुमीमांसाकी रचनेका आशय तात्त्विक घूटावणि श्री समन्तभद्राचार्यने बताया है ।

इस महान् ग्रन्थके मूलतम महत्त्वकी परलतासे सर्वसाधारणोपयोगी प्रवचन द्वारा प्रकट करना अध्यात्मयोगी, व्यावर्तीय, पुण्य श्री १०३ श्रुल्लक भनोहर जी वर्णों जी महाराजके प्रकाण्ड पण्डित्यका सुमधुर फल है जिसे जैन भीमांसकोंकी उच्चतम कोटिमें विराजमान करनेका महाराज श्री ने प्रयास किया है । आशा है जैन समाज ही नही, बल्कि समाज इस प्रयाससे आभाजित होगा ।

सत्त्वज्ञान-प्रभावित

व्याकरसरत्न, कोशीराम शर्मा 'प्रफुल्लित'

सहारचपुर

# आप्तमीमांसा-प्रवचन

[ तृतीय भाग ]

[ प्रस्ता - अष्टात्मयोगी, श्वेताश्वी पूज्यश्री (७५ मनोहर जी वर्या महाराज ) ]

आप्तकी भीमांसा में देवागम नभोयान देहातिशय व तीर्थकृत्व मानसे आप्तताके अनिर्णयका कथन—यह आप्तमीमांसा ग्रन्थ है जो कि तत्त्वार्थशास्त्रपर रचित गेवहस्तिमहाभाष्य टीकाका मंगलचरण रूप है। वही प्रथम ही आप्तदेवकी समस्कार किया गया है। उससे पहिले आप्तके निर्णय करनेमें इस ग्रन्थकी रचना हुई है। आप्त कौन हो सकता है? इसका निर्णय करना इस ग्रन्थका मूल प्रयोजन है, पूज्य श्री आप्तार्थ समन्तभद्रने अब तक यह बताया कि कोई भगवान आप्त इसलिए नहीं है कि उसके देवागम या आकाश-विहार आदिक विभूतियाँ हों क्योंकि देवोंका आना आकाश में विहार होना ये सब बातें तो मायावी पुरुषोंमें भी पाई जाती हैं। अतः देवागम व गमनविहारके कारणसे ही प्रभु आप्त महान नहीं हो तथा आपका देहमलमूत्र आदिक से रहित है तथा बाहरमें देवताओंमें पुष्पदंष्ट्रियाँ करते हैं इस कारणसे आप्त महान हो यह बात नहीं है, क्योंकि मलमूत्र श्वेद रहित शरीर रागादिमान देवोंकी भी पाया जाता है जो देवगतिके जीव है, उनका वैक्रियक शरीर है, उस शरीरमें मलमूत्रादिक नहीं है। तो दिव्य सत्य शारीरिक महान प्रतिशेय है इस कारण प्रभु आप्त हमारे लिए महान नहीं हो। तब इस बीचमें मानो आप्तकी ओरसे किसीने पूछा कि प्रभुने तीर्थ चलाया है इस कारण तो प्रभु महान हैं ना, तो उसके उत्तरमें श्री तीसरी कारिकामें विस्तार पूर्वक वर्णन किया गया है कि तीर्थ चलाने मात्रसे प्रभु हम लोगके महान नहीं है प्रमाणभूत नहीं है। यह बात सुनकर जो तीर्थपरम्परा नहीं मानते, केवल एक यज्ञ और श्रुतिवाक्यमें ही विश्वास रखते हैं वे बोल उठे किन्त्य ही समन्तभद्र! आपने बहुत ही उत्तम कहा है नित्यवाद, अनित्यवाद, सुगत, कविल आदिक जितने भी तीर्थ चलाने वाले सम्प्रदाय हैं, इनमें कोई भी आप्त नहीं हो सकता, पुरुष कोई आप्त नहीं हुआ करता, एकश्रुतिवाक्य अपौरुषेय आगम ही प्रमाणभूत है उसके उत्तरमें बहुत विस्तारसे कहा गया है कि तीर्थकृत (तीर्थच्छेद) सम्प्रदाय भी चाहे वह नियोगवादी या विधिवादी हो वे सब प्रमाणभूत नहीं हैं क्योंकि उनके आचरणमें भी परस्परविरोध पाया जाता है।

लोकायतिकत्व, शून्यवाद व सर्वापिवादकी भी अप्रमाणता होनेसे वीतराग सर्वज्ञ परमपुरुषमें आप्तपनेकी उत्पत्तिकी प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण

तथा कि जितने भी तीर्थ चलाये जाते हैं वे सब प्रमाणभूत नहीं हैं कि प्रभु महान हैं

मानने वाले बाबाओंका सम्प्रदाय जो कि आज इस मानव-लोकमें बहुतायतसे फैला हुआ है और जिसके सिद्धांतोंकी भी आवश्यकता नहीं है। जैसे ही लोग बाबाओंके नामसे न समझते हैं लेकिन जो बाबाओं देखे वही मान लए है। स्वयं, तरक, परमात्मा, आत्मा आदि जो बाबाओं नहीं दिस सकते हैं वे कुछ नहीं हैं। इस बातकी मानने वाला प्रायः सारा ही मानव जगत है। तो ऐसे एक प्रत्यक्षकी ही प्रमाण माननेवालोंका सम्प्रदाय भी प्रमाणभूत नहीं है। इस बातकी सुनकर सुन्ववादीने—भी अपनी बात रखी कि ये सब प्रमाणभूत नहीं हैं। न तीर्थ चलाने वालेके सम्प्रदाय प्रमाणभूत है, न अणुरूपेण आगम प्रमाणभूत है, न प्रत्यक्ष मान प्रमाण मानने वालोंका सम्प्रदाय प्रमाणभूत है। प्रमाण नामकी कोई-तस्वीर ही नहीं है। न प्रमाण चल-है न प्रमेयतस्वीर है। यों शून्यवादकी सिद्ध करने वालोंके मत में सपुक्त बताया गया है कि शून्यवादका अंतगम भी प्रमाणभूत नहीं है, इसी प्रकार जो शून्यकी आश्रय मानने वाले हैं। ऐसे वैयक्तिक भी प्रमाणभूत नहीं हैं। जब-वक्त तृतीय कारिकामें इत सब परस्पर विरुद्ध कथन करने वाले सम्प्रदायोंके प्रमाणभूत पनेका निराकरण किया गया तो सबसे पहला सिद्ध है कि जिसका कथन परस्पर विरुद्ध नहीं है और जिसकी सिद्धिमें बाधक प्रमाण भी कोई नहीं है—ऐसे हे-देव! हे वर्द्धमान-देव! प्रायः ही सगरी प्राणियोंके प्रभु हैं, क्योंकि दोष और आवरणमें हानि/वर्द्धमान-पायी जाती है पर्याप्त दोष और आवरणोंका, वही रच भी सद्भाव नहीं है ऐसी स्थिति आपकी है और साक्षात् समस्त तत्वायोंका परिमाण हुआ है इस कारण हे-वीतराम सर्वज्ञ वर्द्धमान-स्वामी! आप ही सगरी प्राणियोंके प्रभु हो। इस ही प्रकार अनेक मुनिजनों, सूत्रकार आदिकने भी स्तवन किया है। इस तरह समस्त भ्रष्टाचारके द्वारा आपकी प्रमाणोंके, परीक्षणकी भूमिका निरूपण करनेके बाद अब-मानो प्रभुने ही पूछा हो, प्रभुकी ओरसे प्रभुजनोंने ही पूछा हो कि मुझमें (प्रभुमें) दोष और आवरणोंकी हानि सम्पूर्णया आपने कैसे निर्णीत की है? इस तरह पूछे गये हुए ही मानो आचार्य कहते हैं कि

दोषावरणयोर्हानिनि शेषास्त्यतिशयानात् ।  
अचिद्यथा स्वहेतुभ्यो वहिरन्तर्मलक्षयः ॥ ४ ॥

दोषों और आवरणोंकी पूर्ण हानि सिद्ध करने वाले प्रभुमानप्रयोगमें अस्मिन्स्वकी प्रसिद्धिका कथन—कहींपर अर्थात् किसी परम पुरुषमें दोष और आवरणकी हानि नि-दोष-हाती है अर्थात् दोष और आवरण पूर्णतया नष्ट होते हैं—अर्थात् कोई परम पुरुष दोष और आवरणोंसे सर्वथा रहित है, क्योंकि दोष और आवरण ये दोनों तारतम्यभावसे हीन होते हुए देखे जाते हैं। जो जो तारतम्यभावसे कम कम होती हुई नजर आती है उसका कहीं सम्पूर्णतया भी अभाव हो जाता है, जैसे कि किसी स्वयंमें अंतरङ्ग और बहिरङ्ग मलका अभाव अपने कारणोंसे हो जाता है। स्वयंमें किट्ट और कालिमा दोष हो जाया करते हैं। तो जब अनेक स्वयंमें यह लक्षण आता है कि किसीमें किट्टकालिमा कम है, किसीमें दोष कम है तो कहीं किट्टकालिमा का पूर्णतया भी अभाव है यह बात सिद्ध होती है और प्रत्यक्ष भी देखनेमें आती है। तो

यहाँ इस अनुमान प्रयोगसे यह सिद्ध किया है कि किसी परम पुरुषमें दोष और आवरणकी हानि सम्पूर्णतया हो जाती है क्योंकि दोष और आवरणकी हानिका अतिशायन पाया जाता है याने दोष और आवरणोंका तारतम्यमात्रमें हीयमानपना देखा जाता है, इस अनुमान प्रयोगमें धर्मी है दोष और आवरणकी हानि । तमीका लक्षण कहा गया है "प्रसिद्धो धर्मी" जो प्रसिद्ध हो वह धर्मी है । जैसे अनुमान बताया कि इस पर्वतमें अग्नि होनी चाहिए घूम होनेसे, तो इसमें धर्मी है पर्वत । जो साध्यका आधार हो उसे धर्मी कहते हैं । साध्यका आधार बताया जा रहा है पर्वतको । पर्वतमें अग्नि है तो पर्वत वादी और प्रतिवादी दोनोंकी सिद्ध होना चाहिए, तो सिद्ध है ही सबको स्पष्ट दिखता है कि यह पर्वत है । जिस पक्षमें साध्य सिद्ध किया जाता है वह पक्षवादी प्रतिवादी दोनोंकी अवाधित सिद्ध होना चाहिए । सो इस अनुमान प्रयोगमें दोषावरणकी हानि अर्थात् दोष सामान्य और आवरण सामान्यकी हानि बराबर प्रसिद्ध है, इस कारण यह पक्ष है धर्मी है, इसमें कोई विरोध नहीं है, कैसे सम्भवा लोभों कि दोष सामान्य और आवरण सामान्यकी हानि प्रसिद्ध है ? यह सम्भवा है यह निरखकर कि लोभोंमें एक देशरूपसे निर्दोषता पायी जाती है और ज्ञानादिक पाये जाते हैं । दोष रहनेका ही फल है निर्दोषता जानी । और आवरण न होनेका ही फल है ज्ञानादिक होना । तो जब हम लोभोंमें एक देशरूपसे निर्दोषता पायी जा रही है, ज्ञानादिक पाये जा रहे हैं तो इस निश्चयसे यह प्रसिद्ध हो ही जाता है कि दोष सामान्य और आवरण सामान्यकी हानि वास्तविक होती है, क्योंकि कारणके भावमें कार्य नहीं होता है । निर्दोषपना और ज्ञानादिक होना यह इस बातको सिद्ध करता है कि वहाँ दोष और आवरण नहीं हैं । जो जो निर्दोषता होना, थोड़ा जान होना यह सिद्ध करता है कि कुछ पक्षोंमें दोष और आवरण नहीं है । तो इस प्रकार दोष और आवरण सामान्य की हानि होना यह इस अनुमान प्रयोगमें पक्ष बताया गया है ।

दोषों और आवरणोंकी हानिकी निःशेषताकी साधना — इस अनुमानमें सिद्ध यह किया जा रहा है कि दोषावरणकी हानि किसी पुरुषमें निःशेषरूपसे होती है अर्थात् किसी आत्मामें दोषों व आवरणोंकी पूर्णतया हानि है, बिल्कुल समाप्त है । यह यहाँ सिद्ध किया जा रहा है । जो वादीको इष्ट हो, वादी प्रतिवादी दोनोंकी अवाधित हो, किन्तु प्रतिवादीको जो असिद्ध हो वह साध्य कहलाता है । तो दोष व आवरणकी सामान्य हानि वादी को मान रहा है, प्रतिवादी भी मान रहा है किन्तु किसी अपक्ष पूर्णतया हानि हो जाती है, दोष और आवरणका समाप्त हो जाता है, यह यहाँ सिद्ध किया जा रहा है, क्योंकि प्रतिवादीको सम्प्रत्यक्ष दोषों व आवरणोंका समाप्त होनेके सम्बन्धमें विवाद है । तो इस अनुमान प्रयोगमें दोषावरणकी हानि यह तो पक्ष है और कहीं सम्पूर्णतया (हानि) है यह साध्य है और हेतु, दिवा तथा है यह कि क्यों कि इसका अतिशायन पाया जाता है । अर्थात् हानिकी अधिकता पायी जाती है । कहीं हानि कम है, किसी पुरुषमें हानि अधिक है, किसी पुरुषमें उससे भी अधिक है तो

यह सिद्ध है कि कौनों हानि पूरे रूपसे भी है। इस अनुमान प्रयोगमें दृष्टान्त दिया गया है कि जैसे किसी स्वर्ण पात्राण आदिकमें किट्टकालिमा आदिक बहिरङ्ग अन्तरङ्ग दोषों का साथ पुरुषितया है, सो यह दृष्टान्त प्रसिद्ध हो है। अनुमान प्रयोगमें दृष्टान्त बहु-विधा-  
 १। बाता है जो बादी और प्रतिवादी दोनोंके द्वारा सम्मत हो। दृष्टान्त 'एकी-प्रसिद्ध-बात' को सिद्ध करनेके लिए माध्यम होता है। सो ये दृष्टान्त बादी प्रतिवादी दोनोंके प्रसिद्ध है। सो जैसे स्वर्ण पात्राण आदिकमें किट्टकालिमा की हानि बढ़ती हुई देखी गई है तो, कहीं सम्पूर्णरूपसे भी हानि है यह बात भी देखी जाती है, इसी कारण दोष और आवरणोंकी हानि भी बढ़-बढ़कर जब इस सीधमें दोष-आवरणकी हानि अधिक प्रतीत हो रही है तो यह किश परम पुरुषमें सम्पूरितया है। इस बातको सिद्ध करती है। इसका भविष्य यह है कि रागादिक आव-होना और पदार्थोंका-ज्ञान न-होना याने-अज्ञानादि होना दोष है? अनावरण, दर्शनावरण, मोहनीय, अन्तराय ये आवरण हैं तो जब आँखमें यह बात देखी जा रही है कि रागादिक दोष और अनावरणादि आवरण ये किसीमें कम हैं किसीमें और कम हैं। अब कमतीका प्रतिपक्ष देना आ रहा, तो उससे यह सिद्ध होता कि कोई परम पुरुष, कोई आत्मा ऐसा भी होता कि जिसमें रागादिक दोष रचनात्र भी नहीं होते और अनावरणादि भी रचनात्र नहीं रहते। इस कारिकामें यह सिद्ध किया जा रहा है कि कोई पुरुष होता है ऐसा जो भीतरात्र और सर्वत्र हो, इसकी सिद्धि इस कारिकामें करनेके बाद धनवी कारिकामें यह बताया जायेगा कि हे ब्रह्मर्षि प्रभु सकल परमात्मन् है अरहत देव! ऐसा आधुना, प्राप्तमें ही होता जते: धर्म ही प्राप्त हो और इसकी कारण पूर्वक, सिद्धि की जायगी। यहाँ सामान्यतया सिद्ध किया जा रहा है कि कोई आत्मा ऐसा अवश्य है जिसमें अज्ञान-रागादिक दोष रचनात्र भी नहीं रहते।

२। दोष और आवरण दोनोंकी भिन्नस्वभावताका दर्शन—अब यहाँ कोई शंका करना है कि इस अनुमान प्रयोगमें जो यह कहा जा रहा है कि दोष और आवरणोंकी हानि कहीं सम्पूरितया है तो वह दोष नाम किसका है? जो आवरणसे भिन्न स्वभाव रखता हो। हम तो ऐसा ही समझते हैं कि इस बीचमें जो रागादिक दोष हैं वे ही सब आवरणका काम करते हैं। इस दोषके कारण ज्ञान आनन्दपुलकता प्रकट नहीं हो पाते हैं। तो आवरणसे भिन्न कोई स्वभाव रखता हो, ऐसा दोष नाम क्या पदार्थ है? इस शंकापर कहते हैं कि पहिले तो अन्तरव्यापारसे ही उत्तर-जीए-1 सिद्धान्तकी बात भी आगे कहेंगे। इस कारिकामें दोषावरणयो, अन्तराव-देकर, द्वि-  
 ३। चन्से सिद्ध किया है कि दोष और आवरण ये दोनों भिन्न स्वभाव वाले भाव हैं। द्विवचन देनेकी सामर्थ्यसे यह जानना चाहिए कि अज्ञान-आदिकको दोष कहते हैं। अज्ञान रागद्वेष कषाय ये जो जीवके विभाव हैं, उनको दोष कहते हैं। और यह दोष स्वरूपरिणाम हेतुक है याने अपने और परपदार्थके परिणामनके हेतुके हैं। अर्थात् अज्ञानादि दोष अपने उपादानसे और अज्ञानावरणादि कर्मके उदयके निमित्तसे होते हैं,

तथा रागादिक आदिकों के कारण स्वयं जीवमें भी विचित्र विषय परिणमन होता है और अज्ञान रागादिक दोषों के कारण पर पदार्थमें, कर्ममें भी परिणमन होता है रागादिक दोष अपने व परके परिणमनका हेतुभूत भी है। यदि यह अभिमत होता कि दोष ही आवरण है, ऐसा प्रतिपादन करनेकी इच्छा होती या प्रतिपादन किया होता तो दोषावरणयोः ऐसा जो शब्द दिया है यह द्विवचन न दिया जाता। यह द्विवचन प्रयोग जो कि द्वन्द्व समास करनेपर समुच्चयके द्विवचनमें प्रयोग हुआ है, यह द्विवचनका प्रयोग ही सिद्ध करता है कि दोष और और आवरण ये दोनों भिन्न-भिन्न भाव हैं। तो दोषावरणयोः इसमें दण्ण द्विवचनकी सामर्थ्यसे यह सिद्ध होता है कि आवरणसे भिन्न स्वभाव है दोषका। आवरण है ज्ञानावरण कर्म और दोष कहलाते हैं रागद्वेष मोह आदिक अज्ञानभाव। अज्ञानभाव-तो जीवके विभावपरिणमन हैं, और आवरण कार्माणवर्मणाका विभाव परिणमन है। आवरण अचेतन है, वे अचेतनके परिणमन हैं और दोष वे चेतनके परिणमन हैं। दोष स्वयं चेतना स्वरूप नहीं है, क्योंकि उसमें स्वयं ज्ञान नहीं पड़ा है लेकिन है चेतनके परिणमन। तो द्विवचनकी सामर्थ्यसे यह निश्चित हुआ कि शीघ्रगतिक ज्ञानावरण आदिक कर्मोंसे, आवरणोंसे, भिन्न स्वभाव वाले ही अज्ञान आदिक दोष हैं। उन अज्ञान आदिक दोषोंका कारण है आवरण कर्म और जीवका पूर्व भ्राना परिणमन। यहाँ उपादान और निमित्त दोनों कारणोंके सम्बन्धमें प्रकाश दिया गया है। वर्तमानमें जीवमें जो रागादिक अज्ञान आदिक दोष हो रहे हैं, इन दोषोंकी उत्पत्तिका कारण निमित्त दृष्टिसे ज्ञानावरण आदिक कर्म हैं। उपादान दृष्टिसे उस जीवका उस ही जातिका अपना पहिला परिणमन है। रागाद्वेष आदिक संयुक्त जीवके रागद्वेषादिकोंकी उत्पत्ति हो रही है, सो इन रागादिक दोषोंका कारण अपने ही परिणाम है। यह उपादान रूपसे बात कहो यदि है, और चूँकि रागादिक दोष आत्माके स्वभावमें नहीं हैं और फिर हो रहे हैं तो उनका निमित्त कारण कोई अन्य है वे हैं ज्ञानावरण आदिक कर्म।

रागादिक दोषकी केवल स्वपरिणाम हेतुकताकी असिद्धि—यहाँ कीर्ति शका करता है शकवा क्षणिकवादियोंका यह मतभेद हो रहा है कि अज्ञान आदिकभावों केवल अपने आत्माके कारणसे होते हैं, उसमें परपदार्थोंका कारण नहीं है। ऐसा मतव्य रखनेका प्रयोजन यह है कि यदि रागादिक दोषोंकी उत्पत्ति होनेका कारण आवरणको, ज्ञानावरण आदिक कर्मोंको मान लिया जाय तो इसमें एक पदार्थसे दूसरे पदार्थमें कार्य-कारण सम्बन्ध जुट जायगा, किन्तु क्षणिकवादियोंके कार्य-कारण भाव नहीं माना गया है। जहाँ वस्तु क्षण-क्षणमें अपना उत्पाद व्यय कर रहे हैं वहाँ एक दूसरेके निमित्तकी बात कही है? मतएव यह शका की जा रही है कि जीवमें जो रागद्वेष अज्ञान आदिक भाव होते हैं वे अपने ही परिणामके हेतुसे होते हैं। उत्तरमें कहते हैं कि ऐसी शका रखना अशुक्त है क्योंकि यदि अज्ञान आदिक दोष अपने ही परिणाम के कारण होते हो तो यह फिर अनित्य नहीं रह सकता जो बात अपने ही स्वरूपके

कारण होवी हो वह कदाचित् रहे, कदाचित् न रहे, ऐसा कैसे हो सकता है ? जो अपना स्वरूप है वह तो सदा ही रहेगा, लेकिन ये रागादिक भाव कदाचित्क हैं, कभी हुए कभी मिट गए, नये-नये होते हैं । ये रागादिक दोष होते हैं और होकर मिट जाते हैं । इससे सिद्ध है कि रागादिक भाव निश्चय आधारभूत वस्तुके स्वके परिणामन मात्र हेतुसे नहीं हैं । जो अपने ही परिणामके हेतुसे होता है वह कदाचित्क नहीं हो सकता । जैसे जीवका जीवत्व आदिक स्वरूप । जीवका जीवत्व कदाचित्क नहीं है, क्योंकि जीवका वह स्वरूप है, नित्य है । तो इस प्रकार रागादिक भाव जीवका स्वरूप नहीं । यत् सिद्ध है कि रागादिक दोष जीवके मात्र अपने परिणामके कारण नहीं हुआ करते, उनके होनेमें स्व और पर दोनोंका परिणाम कारण है ।

अज्ञानादि दोषमें केवल परपरिणामहेतुकताका अभाव—अब यहाँ सांख्यके अनुयायी डॉक करते हैं कि अज्ञान आदिक दोष पर पदार्थोंके परिणामनके कारणसे ही होते हैं, ऐसा मान लीजिए । जो रागद्वेषादिक विकार होते हैं है आवरण कर्मके कारणसे होते हैं, ऐसा माननेमें क्या आपत्ति है ? ऐसा माननेपर ये विकार कदाचित्क हैं, इससे भी विरोध नहीं आता, क्योंकि विवरणके हेतुसे हुये हैं । औपाधिक है, अतएव ये रागादिक दोष कदाचित्क रहेंगे । इस डाकाका उत्तर देते हैं कि अज्ञान आदिक दोषोंसे मात्र परपरिणाम हेतुक कहना भी युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि यदि रागादिक दोष अपने योग्य उपादानसे न हों और केवल कर्मके परिणामनके कारणसे ही हों तो मुक्त आत्माओंके भी रागादिक दोषोंका प्रसंग हो जायगा, क्योंकि कर्म तो सर्वत्र भरे पड़े हैं और कर्म ही जीवके रागादिक दोषोंको उत्पन्न करते हैं, तब कर्म मुक्त आत्माओंके भी रागादिक दोष उत्पन्न कर दें, लेकिन ऐसा तो नहीं है । निर्णीत बात यही है कि समस्त कार्य उपादान और सहकारी कारणकी सामग्रीसे जन्य होनेके रूपसे माने गए हैं अर्थात् प्रत्येक कार्य अपने उपादान कारण और सहकारी सामग्री माने निमित्त कारण हेतुसे उत्पन्न होते हैं । इसमें उपादान कारण तो वह है जो कार्यरूप परिणमता है । कार्य होनेपर भी उपादानभूत द्रव्य उसमें रहता है अर्थात् उपादान कारणभूत पदार्थमें उस काल कार्य व्यपेक्षरूपसे है, किन्तु सहकारी सामग्रीका कार्यमें कार्यके आधारभूत पदार्थमें प्रत्यक्षाभाव है ।

दृष्टान्त व विवरण सहित उपादान, निमित्त, निमित्तनैमित्तिक भाव व वस्तुस्वातन्त्र्यका दिग्दर्शन—जैसे मिट्टीसे घड़ा बनाया गया तो उस घड़ेका उपादान कारण तो पूर्वपर्वण्य संयुक्त वह मिट्टी है और निमित्त कारण सहकारी सामग्री कुम्हाड़, बज्र, दण्ड आदिक अनेक हैं । अब इनमेंसे यदि सहकारी सामग्री न हो तो केवल मिट्टीसे ही स्वयं घड़ा न बन जायगा और उपादान कारण मिट्टी है लेकिन सहकारी सामग्री वहाँ न हो तो भी घड़ा न बन सकेगा, ऐसा इसमें परस्पर निमित्तनैमित्तिक भाव होनेपर भी वस्तुस्वरूपसे देखा जाय तो कार्यका जो उपादान

हुआ है वह उपादानभूत द्रव्यमेंसे हुआ है, सहकारी सामग्रियों काय नहीं बना लेकिन उपादानका ऐसा परिणामन स्वभाव है कि यदि वह विभावरूप परिणामता है तो वह किसी पर उपादिका आश्रय पाकर परिणामता है, जिसे स्पष्ट शब्दोंमें यह कहा जा सकता है कि निमित्तको पाकर उपादान अपने विभाव वाला होता है। ऐसा होना उपादानभूत द्रव्यका परिणामन स्वभाव ही है। निमित्तभूत कारण अपना द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव कुछ भी उपादानमें सौंपता नहीं है। सहकारी सामग्रियोंका उपादानभूत द्रव्यमें परत्यन्ताभाव है, इतनेपर भी निमित्त निमित्तिक भावकी व्यवस्था भुक्तिसंगत है और इस ही तरहकी अनेक कार्योंमें प्रतीति भी हो रही है। तब यह सिद्ध हुआ कि दोष जो जीवमें उत्पन्न होते हैं वे स्व और परके परिणामके हेतुके होते हैं। रागादिक दोष उत्पन्न हुए तो पूर्वविभाव दशाभुक्त जीव तो उपादान कारण है और राग प्रकृति का उदय निमित्त कारण है। साथ ही जो विषयभूत तदर्थ उसके उपबोधमें भावों के आश्रयभूत है। इस प्रकार के मांसेयका निमित्त पाकर बाह्य विषयोंका आश्रय करके जीवमें रागादिक दोष उत्पन्न होते हैं। तो यह सिद्ध हुआ कि जीवके अज्ञान आदिक दोष स्वपर परिणामहेतुके हैं, कार्य होनेसे। जैसे दाल पकायी गई तो प्राकरूप कार्य में वह दाल स्वयं उपादान कारण है। उसे दालमें योग्यता जो सामग्री पाकर पकनेकी तो वह पक गयी, अन्यथा जैसे कुछ मूँगकी दालों जो कि कभी सीझता ही नहीं है उसे कितनी ही देर बटेलीहोमें रखा जाय वह कंकड़ोंकी भाँति उबोकी नहीं रहती है। अन्तर क्या रहता है कि उस दालके दानमें पकनेकी योग्यता ही नहीं है तो जैसे दाल पकी तो उपादान कारण तो वह स्वयं दाल है और निमित्त कारण अन्न है। तो जैसे ये सब लौकिक कार्य स्व और परके परिणामके कारणसे होते हैं, उपादान और निमित्त दोनों हेतुवाँकी समप्रतीति होते हैं इसी प्रकार जीवके रागादिक दोष भी स्व और परके परिणामके हेतुके होते हैं।

परस्पर कारणकार्यभावकी प्रसिद्धिके लिये दोष और आवरण दोनों की निःशेष हानिरूप साध्यका कथन—यब यहाँ कोई पाँका करता है कि जब यहाँ बताया गया है कि रागादिक दोष आवरणके कार्य हैं तब समस्त आवरणोंकी हानि होनेपर अज्ञान आदिक दोषोंकी हानि तो अपने साथ ही सिद्ध हो गयी, क्योंकि कारण के नाश होनेका नियम बना हुआ है। तो आवरणके दूर होनेपर दोष हानि होना सामान्य सिद्ध है और दोषकी हानि होनेपर आवरणकी हानि होना भी सामान्य सिद्ध है। जब रागादिक दोष नहीं रहते हैं तो आवरण भी नहीं रहते हैं। वहाँ पर भी यही हेतु लागू होता है कि कारणके नाश होनेपर कार्यके नाश होनेका विषय है। तब जब परस्पर यह बात है कि दोष हानिसे आवरण हानि हुई, आवरण हानिसे दोष हानि हुई तब इनमेंसे किसी एककी हानि ही निःशेषरूपसे साध्य करना चाहिये। दोनोंकी साध्यमें क्यों रखा है कि दोष और आवरण दोनोंकी हानि किसी जगह सम्पूर्णरूपसे हो जाती है। इनमेंसे यदि एक हीका साध्य बनानेकी कहा जाय कि किसी परमपुरुषमें

प्रज्ञान आदिक दोषोंकी हानि सम्पूर्णतया है तो उससे दूसरी बात अपने आप ही सिद्ध हो जाती या यह कहते कि किसी जीवमें आवरणकी हानि निःशेषरूपसे है तो हममें भी दूसरी बात स्वयं सिद्ध हो जाती । फिर दोनोंको साध्यरूपमें यहाँ क्यों रखा गया है ? इस वाक्यपर उत्तर देते हैं कि यहाँ एकके कहनेपर दूसरेकी सिद्धि सामर्थ्यसे हो ही जाती है फिर भी दोनोंको साध्यमें रखनेका कारण यह है कि यह भी प्रसिद्ध हो जाय कि दोष और आवरण याने जीवके परिणाम और पुद्गलके परिणाम इन दोनोंमें परस्पर कर्म कारण नाव है यह बात प्रसिद्ध करनेके लिए यहाँ दोष आवरण दोनोंके सम्पूर्णरूपसे अभावका साधन किया गया है ।

आवरणकी कारणरूपता व दोषकी कार्यरूपताका वर्णन—प्रज्ञान शोध तो ज्ञानावरणके उदय होनेपर होता है । जब जीवका पूर्ववृद्ध ज्ञानावरण कर्म विपाक अवस्थामें होता है तो जीवमें प्रज्ञानभाव होता है । जीवका दूसरा दोष है अदर्शन, वह दर्शनावरणकर्मके उदय होनेपर होता है । जीवका दोष है मिथ्यात्व, वह दर्शन मोहके उदय होनेपर होता है । मिथ्यात्व नाम है मिथ्याभावका । जैसा वस्तुस्वरूप है उसके विपरीत अविज्ञानाभाव बने तो उसे मिथ्यात्व कहते हैं । मिथ्या, सम्बन्ध-सही अर्थ तो है सम्बन्ध । सम्बन्धबुद्धिको मिथ्यात्व कहते हैं । प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपसे स्वतन्त्र है, किसीका किसीमें कोई सम्बन्ध नहीं है, फिर भी एक दूसरेके साथ सम्बन्ध मानना यह है मिथ्यात्व भाव । ती दर्शन-मोह नामका जो मोहनीय कर्म है उसका उदय होनेपर जीवके मिथ्यात्व दोष होता है । नाना प्रकारका अचारित्र भी जीवका दोष है । अपने स्वभावमें अठारके परवस्तुमें उपयोगके रमानेको अचारित्र कहते हैं । तत्की परवस्तुमें अनेक हैं और तन्में उपयोग रमानेकी पद्धतियाँ भी अनेक हैं । अतः अचारित्र नामा प्रकारके हैं । वे सब जाता प्रकारके अचारित्र विविध चारित्र मोहके उदय होनेपर होते हैं । इन अचारित्रोंको संक्षेपमें बोधा जाय तो तत्की उपयोगका ज्ञान स्वभावमें रमानेकी कभी स्थितिलता अनेक अर्थोंमें होती है और उनकी पद्धतियाँ भी विविध हैं । अतः चार प्रकारमें उन्हें बाँटिये । प्रथम तो ऐसा पूर्ण अचारित्र जिसमें चारित्रके आचारका उपयोग भी नहीं हो सकता । दूसरा असयम जो अप्रत्याख्यानावरण नामक चारित्र मोहनीयके उदयसे होता है । अनन्तानुबन्धी कषाय चारित्र और सम्पत्त्व दोनोंके विघातका कारण है, पर अणुवृत्तरूप परिणाम न होना, पापसे एकदेश भी विरक्तिका भाव न होना यह अप्रत्याख्यानावरणके उदयसे होता है । प्रत्याख्यानावरणके उदयमें महावृत्तरूप परिणाम नहीं होते और संज्वलन कषायके उदयमें विशुद्ध वीतराग भाव यथाख्यात चारित्र प्रकट नहीं होता । तो अनेक प्रकारके चारित्र मोहके उदय होनेपर नाना प्रकारके अचारित्र प्रकट होते हैं । अतः कर्मका उदय होनेपर दानका भाव न होना, शील न होना ये सब दोष उत्पन्न होते हैं । इस तरह ये चार पद्धतियाँ कर्म गुणोंमें विकार, गुणोंका आवरण करनेसे आवरणरूप हैं । ये जीव के गुणोंका घात करनेमें निमित्त होनेसे घातियाँ कर्म कहलाते हैं ।

दोषकी कारणरूपता व आवरणकी कार्यरूपताका वर्णन उक्त शिवररा तो हुआ दोषकी कार्यरूप वतनेका अब आवरणके कार्यत्वकी बात सुनिये । कि यह बताया गया कि इन इन कर्मोंके उदा होनेपर जीवमें इस इस प्रकारके दोष उत्पन्न होते हैं इस कथनमें यह सिद्ध हुआ कि जीवके दोष उत्पन्न होनेका कारण आवरण कर्म का उदय है । अब इस ही प्रकार यहाँ भी देखिये कि कर्म जो बँधते हैं वे भी जीवके दोषका निमित्त पाकर बँधते हैं । जैसे कि ज्ञान दर्शनके सम्बन्धमें ग्रहण जगो, ज्ञान दर्शन का कोई आच्छादन करे अथवा मात्मयं निन्दा, तिरस्कारकरे ज्ञान दर्शनमें विघ्न डाले, ज्ञानदर्शनके साधनभूत शास्त्र अदि नको छुगये, मिटाये तो इस प्रकारके भावोंसे ज्ञानावरण, दर्शनावरण जीवके साथ बँध जाते हैं । यहाँ बताया जा रहा कि जीवके दोषका निमित्त पाकर ज्ञानावरण आदिक कर्मोंका अस्मरण होता है । केवली भगवान्, विशुद्ध वस्तु स्वरूपका प्रतिपादक शास्त्र निष्पन्न गुरुजनोंका सच दयामयी धर्म और देवगतिके जीव इनका अवर्णवाद करनेसे स दर्शन मोहनीय कर्म बनता है, जीवके साथ बँधता है ।

किन्तु—किन्तु दोषोंसे दर्शन मोहनीयकर्म उत्पन्न होते हैं यह बात यहाँ कही जा रही है । भगवान् अरहन्तमकल परमात्मा परमोदारिक दिव्य देहमें विराजमान हैं उनके क्षुधा, तृष्णा, व्याधियाँ आदिक, किसी भी प्रकारका दोष नहीं है, लेकिन कोई पुरुष, केवली भगवानका ऐसा स्वरूप कहने लगे कि वेनो आहार कहते हैं, तो यह उनका अवर्णवाद है । अवर्णवाद कहते हैं, उमे—जैसा वर्णन नहीं है स्वरूप नहीं है उस प्रकारसे बोलना, सो इस दोषके कारण ज्ञानमोहनीय कर्म जीवके साथ बँधते हैं । वास्तवमें ससारसे छुटकारा पानेका सपाय लीला है लेकिन कोई यह कहे कि शास्त्रोंमें लिखा है कि पशु यज्ञ करो, पशु बलि दो, इस शास्त्रका अवर्णवाद करनेसे दर्शन मोहनीय कर्म जीवके साथ बँधते हैं । ये दर्शन मोहनीयकर्म वे हैं जिनके उदयमें जीवके मिथ्यात्वभाव जगता है, ससारके समस्त दुःखोंका कारण मिथ्यात्वभाव है निश्चय गुरुजनोंका, सचका अवर्णवाद करना — ये, मलिन होते हैं । निलज्ज होते हैं आदिक रूपसे, गुरुजनोंका अवर्णवाद करने पर दर्शन मोहनीयकर्मका जीवके साथ बँध जाता है । देवगतिके जीव वैक्रियक शरीर वाले हैं । इनके हजारो धर्मोंमें कुछ थोड़ा सी क्षुधा जगती है और उनके ही कठसे प्रभूत भरता है, उनकी तृप्ति हो जाती है । देवगतिके जीवोंका स्वरूप तो है इस प्रकार लेकिन यह कहना कि ये देव बलि चाहते हैं पशुकी बली देनेसे ये देव प्रसन्न होते हैं और वे देव उसका स्वाद लेते हैं यह उनका अवर्णवाद है । इस तरह केवली आदिक के विषयमें अवर्णवाद करनेसे दर्शन मोहनीयकर्मका अश्रव होता है, मोहनीयका हमारा भेद है चारित्रमोह । जब जीव कषायके वेगमें धाता है तो कषायके तीव्र उदयके परिणामसे चारित्र मोहनीयकर्म जीवके साथ बँध जाते हैं इसी प्रकार अन्तरायकर्म जिस दोषसे बँधता है ? तो कोई जीव दूसरेके दान लाभ भोग उपभोग बल प्रकाशनमें विघ्न डाले तो उसके अन्तरायकर्म बँधते हैं । तो जैसे पहिले बताया गया था कि भिक्षु— भिक्षु कर्तव्य उदयसे जीवमें भिक्षु—भिक्षु प्रकारके दोष उत्पन्न होते हैं इसी प्रकार

यहाँ समझिये कि भिन्न-भिन्न प्रकारके कर्म जीवके माथ बँधते हैं । यह सब बतानेका प्रयोजन यह है कि दोष और आवरण दोनोंमें परस्पर काय कारण भाव है । आवरण के निमित्तसे दोष उत्पन्न होते हैं, दोषके निमित्त- आवरणका निर्माण होता है । यों दोष और आवरणमें परस्पर कार्यकारण भाव दिखानेके लिये इस कारिकामें दोनों साध्य बताये गए हैं कि अज्ञानादिक दोषकी हानि किसी परम पुरुषमें सम्पूर्णनया होती है और आवरणकी हानि भी किसी परम पुरुषमें पूर्णनया होती है । इनका परस्परमें कार्यकारण भाव है ।

दोष और आवरणमें परस्पर निमित्त नैमित्तिकभावका युक्ति द्वारा समर्थन — रागादि दोष व ज्ञानावरणादिकर्मका परस्पर निमित्तनैमित्तिक भावमें सम्बन्धमें बिबरण स्वयं प्राये एक स्वतन्त्र कारिकामें किया जायगा । यहाँ केवल इतना ही अवधारण करते हैं कि जीवमें जो रागादिक दोष होते हैं वे अपने उपादान और आवरणभूत कर्मके निमित्तसे होते हैं । इन दो बातोंमेंसे यदि किसी एकको न माना जाय तो कायव्यवस्था नहीं बन सकती । यदि यह कहा जाय कि केवल जीवके परिणामसे ही जीवमें दोष उत्पन्न होते हैं तो जीव तो सदा है, जीवका वह परिणाम भी सदा रहेगा । और वे रागादिक दोष भी सदा रहेंगे । उनका कभी क्षय न हो सकेगा, फिर मुक्ति कभी हो ही न सकेगी । यदि यह मान लिया जाय कि जीवके दोष ज्ञानावरणादिक कर्मके ही कारण होते हैं, उसमें स्व आत्माके हेतुपनेकी जरूरत नहीं है । तो जब किसी पुरुषकी भाँति कर्म स्वतन्त्र कायकर्ता हो गया, जैसा कि लोकमें किसी पुरुषकी स्वतन्त्ररूपसे कार्यकर्ता निहाते हैं इस तरहके कम जीवमें रागादिक दोषोंकी उत्पन्न करनेवाले हो गए तब तो मुक्त आत्माको भी वह दोष आ देगा, फिर मुक्त अवस्था ही क्या रहेगी ? तो काय व्यवस्था उपादान और निमित्त कारण दोनोंसे बनती है । जिसमें अन्तर यह है कि निमित्तभूत कारण तो दूर ही रहता है, उसका कार्यमें प्रवेश नहीं है, लेकिन उसके न होनेपर कार्य होता नहीं देखा गया अतएव वह निमित्तभूत है । उपादान कारण कार्यके समयमें भी रहता है । यो स्वपरपरिणामहेतुक अज्ञान आदिक दोष हैं, यह प्रमाणसे सिद्ध होता है ।

पौद्गलिक ज्ञानावरणादि कर्मकी सारहेतुताकी सिद्धि—यहाँ क्षणिकवादी शका करते हैं कि भविष्या और तुल्यारूप दोष ही संसारका हेतु है । कोई पौद्गलिक आवरण कम संसारका कारण नहीं है, क्योंकि अनादिकालसे भविष्या और तुल्याकी वासनासे इस चित्तका, आत्माका यह संसरण चल रहा है । तो जब पौद्गलिक आवरण कर्म संसारके कारण नहीं हैं तब केवल इस कारिकामें दोषकी ही बात कहनी चाहिये थी । पौद्गलिक आवरण संसारका हेतु हो नहीं सकता, क्योंकि पौद्गलिक भूतिमान कर्मके द्वारा अमृत चेतनपर आवरण नहीं लग सकता है, ऐसी शका करते हुए उन क्षणिकवादियोंको समाधान दिया जाता है कि कारिकामें जो

आवरण शब्द ग्रहण किया है वह त्रिकुल युक्तिसंगत है। पौद्गलिककर्म जो मूर्तिमान हैं वे जीविके ज्ञानात्मिक भावके आवरण बन सकते हैं। ये जीविके भ्रमना दोषको उपपत्तिमें निमित्त कारण हैं अतः आवरण कर्म न माननेपर केवल अविद्या व तृष्णा रूप दोष ही ससारका हेतु है, ऐसा कथन निराकृत हो जाता है, देखो मद्य, शराब मूर्तिमान ही तो, उसके द्वारा अमृत चेतनका आवरण किया गया है यह तो प्रत्यक्ष ही देखा गया है। यह तो प्रत्यक्ष ही देखा जाता है कि कोई पुरुष मदिरा पी लेता है तो उसके सम्बन्धसे उस पुरुषको विभ्रम पैदा होता है। उसका ज्ञान भी भ्रम भरा होता है। अटपट बकता है। उसे होश नहीं रहता। तो देखिये। मूर्तिमान मादराने उस पुरुषके ज्ञानपर आवरण कर दिया ता, इसी प्रकार मूर्तिमान पौद्गलिक ज्ञानावरण आदिक कर्मके निमित्तसे जीविके रागादिक दोष उत्पन्न होते हैं और वे ससारकी परम्परा बढ़ाते हैं। यदि मूर्तिमान गद्यार्थ वित्त्वा आवरण करनेमें समर्थ न हो तब तो मदिरा पीनेके बाद भी पुरुषके ज्ञानमें दोष न आना चाहिए।

मूर्तिमान पौद्गलिक कर्मके द्वारा चेतन गुणकी आवृतताकी सिद्धि—  
यहीपर र्थकाकार कहता है कि कि मदिराके सम्बन्धमें तो बात यह है कि मदिरा आदिक पदार्थोंके द्वारा इन्द्रिय ही अज्ञानकी गई है, चेतने अस्मिताकी आवरण नहीं हुआ है, इसके संभाषणमें कहते हैं कि यह बात असंगत है। अच्छी बनेलाबो कि जिन इन्द्रियोंका मदिराके द्वारा आवरण मानते हैं वे इन्द्रियाँ क्या भवेत्तन हैं? इन्द्रियका अचेतन माननेपर मदिरा आदिकके द्वारा उसका आवरण होना सम्भव नहीं है; यदि अचेतन मदिरा अचेतन इन्द्रियका आवरण करे, विकार करे, तो वह मदिरा जिस वर्तनमें रखी है उससे तो घना सम्बन्ध है ना? मदिरा भी अचेतन है और वे पाली कटोरा बोतल आदिक भी अचेतन हैं यदि अचेतन मदिरा भी अचेतन इन्द्रियपर विकार करता है तो पाली, कटोरा, बोतल आदिक पदार्थोंमें भी विकार क्यों नहीं करता? तो जैसे अचेतन मदिरा अचेतन पाली, कटोरा, बोतल आदिकमें विभ्रम पैदा नहीं कर सकता है इसी प्रकार अचेतन मदिरा इन्द्रियपर भी आवरण नहीं कर सकता। जिस मदिराके द्वारा इन्द्रियाँ घावले की गई, वे इन्द्रियाँ यदि चेतन हैं तो फिर यही बात तो सिद्ध हुई कि जो चेतन होता है निश्चयतः वह अमृत होता है। इन्द्रियाँ हैं चेतन तो साथ ही वे ही गयी अमृत तो मदिरा मूर्तिमानके द्वारा चेतन अमृतका ही आवरण सिद्ध हो गया। यही बात प्रकृतमें सिद्ध कर रहे थे। तो यह बात सिद्ध हो जाती है कि ज्ञानावरण आदिक पौद्गलिक कर्म हैं और वे ससारके कारणभूत हैं। तब दोष की हानिकी तरह आवरणकी हानि भी कहोपर विशेष रूपसे होता है अर्थात् दोष समाप्त होनेकी तरह आवरण भी कही समाप्त हो जाता है, तब दोष हानि कही समस्त है जैसे यह साध्य बताया इसी तरह आवरण हानि भी कही समस्त है यह भी साध्य बनता है। दोषसे भ्रम ज्ञानावरण आदिक मूर्तिमान कर्म प्रमाणसे सिद्ध हैं, रागादिक दोष ये तो चेतनके परिणामन हैं और ज्ञानावरण आदिक ये कांमणिक पौद्गलिक

परिणामन, है । रागादि दोष चेतनकी परिणति है, है विभाव परिणति, और आवरण कम प्रचेतनकी परिणति है । ये दोनों मिश्र-मिश्र पदार्थ हैं, उन दोनोंके नष्ट होनेपर प्रभुता प्रकट होती है । तो इस कारिकामें जो साध्य बताया गया, कि कहीं दापकी हानि सम्पूर्णतया होती है व कहीं आवरणकी हानि सम्पूर्णतया होती है । इस तरह दो साध्यवचनाना विलकुल युक्तिसंगत है ।

अतिशायन हेतु द्वारा लोब्धादिमें दोष हानि की निरोपतासे सिद्ध साध्यताकी शकापर विचार—प्रब यहाँ कोई शका करता है कि आपके इस अनुमानमें जा हेतु दिया गया है कि जिसका प्रतिशायन है तो वह कहीं प्रकट रूपसे बन जाता है । दोषकी हानि हो रही तो यह हानि किसी परम पुरुषमें सम्पूर्णतया होजाती है, इसी तरह आवरणकी हानि हो रही है तो यह आवरणकी हानि किसी जेबमें सम्पूर्णतया हो जाती है । ठीक है, और तब कांश लोह पत्थर आदिकमें सम्पूर्णरूपसे दोषकी निवृत्ति और आवरणकी भी निवृत्ति है तो यह अनुमान तो बहुत अच्छा कहा, कहीं दोष नहीं है और आवरण नहीं है । सो पत्थर डेला आदिकमें न दाब है, न आवरण है, दोनोंकी सम्पूर्णतया निवृत्ति है, इस कारण यहाँ सिद्धसाध्यता है । उत्तरमें कहते हैं कि ऐसा कहना बिना विचारे हुआ है, क्योंकि इस शकाकारने साध्यका ज्ञान नहीं किया । इस अनुमानमें साध्य क्या कहा जा रहा है ? इसपर दृष्टि नहीं दी । यहाँ साध्य है दोष, और और आवरणका प्रवृत्ताभाव । अत्यन्ताभाव साध्य नहीं है । जैसे कि लोह, पत्थर आदिकमें दोष और आवरणका अत्यन्ताभाव है, है ही नहीं, न था न है, न होगा । तो ऐसा अत्यन्ताभाव यहाँ साध्य नहीं बनाया गया, किन्तु दोष और आवरणका प्रवृत्ताभाव साध्य बनाया गया है । प्रवृत्ताभावका यह अर्थ है कि ये दोष और आवरण लेकिन उनका स्वस किया गया । पहिले थे और फिर न रहे उसे प्रवृत्त कहते हैं । ऐसे प्रवृत्तके साथ जो अभाव हुआ है वह यहाँ साध्य है । अत्यन्ताभाव साध्य नहीं है, क्योंकि अत्यन्ताभावका साध्यपना अनिष्ट है, साध्य होता है दृष्ट और अशोचिन । जो वादीकी दृष्टि नहीं है वह साध्य हो ही नहीं सकता और इस तरह भी परल जीजिए कि यदि दोष और आवरणका अत्यन्ताभाव साध्य होवे तब तो प्रात्माकी सदा मुक्ति रहना चाहिये । क्योंकि वस्तुस्वरूपकी दृष्टिसे आवरणका, प्रचेतन का, आत्मामें अत्यन्ताभाव है, एक द्रव्यमें दूसरे द्रव्यका वैकालिक अभाव है । कभी भी किसी द्रव्यमें किसी दूसरे द्रव्यका प्रवेश नहीं हो सकता । तब तो जो प्रात्माकी सदा ही मुक्ति कहलायगी । सो यहाँ अत्यन्ताभाव साध्य नहीं है, किन्तु दोषका और आवरण का प्रवृत्ताभाव हीव साध्य है ।

अतिशायन हेतु द्वारा दोषावरणके अत्यन्ताभावकी साध्यता न होने की तरह इतरेतराभावकी साध्यता न होनेका कथन—प्रभाव चार प्रकारके माने गए हैं—प्रागभाव, प्रवृत्ताभाव, अन्योन्याभाव (इतरेतराभाव) और अत्यन्ता-

भाव । इन चार प्रकारके आभावोंमेंसे इस अनुमानमें केवल प्रवृत्ताभाव साध्य है । अज्ञान अदिक दोषोंका और ज्ञानावरण आदिक कर्मोंका प्रवृत्त हो जाना, प्रवृत्त हो कर आभाव होता यह यहाँ साध्यरूपसे माना गया है । जैसे यहाँ अत्यन्ताभाव साध्य नहीं हो सकता इसी तरह इतरेतराभाव भी यहाँ साध्य नहीं माना गया है । इतरे-तराका अर्थ है कि एकमें दूसरेका न होना, एक दूसरे रूप नहीं होना आत्मा दोषा-वरणरूप नहीं है और दोषावरण आत्मा नहीं है, इस तरहका इतरेतराभाव इस अनुमानमें साध्य नहीं माना गया, क्योंकि इतरेतराभाव इस अनुमानमें साध्य नहीं माना गया ? क्योंकि इतरेतराभाव तो आत्मामें कर्म आदिककी अपेक्षासे प्रसिद्ध ही है । आत्मामें कर्म नहीं हैं । कर्मोंमें आत्मा नहीं है दोष और आवरण ये अनात्मस्वरूप हैं । ये आत्मामें स्वरूप नहीं हैं । आवरण तो प्रकट भौतिक अचेतन पदार्थका परिणामन, है और दोष उन अचेतन आवरणोंके निमित्तसे उत्पन्न हुआ विकार है, सो दोष आत्मामें स्वरूप नहीं है । आत्मा दोषावरण स्वभाव वाला नहीं है । तो यह बात अने, प्राप सिद्ध है । उस इतरेतराभावको साध्य बनानेका अर्थ क्या हुआ और यदि यहाँ इतरेतरा-भावको साध्य बनाया जाय तो जैसा दोष अत्यन्ताभाव साध्य बनानेपर कहा गया है वहाँ दोष यहाँपर भी घटित होता है । अब प्रागभावकी बात सुनिये । जिस प्रकार अत्यन्ताभाव और इतरेतराभाव साध्य नहीं है इस अनुमानमें उसी प्रकार प्रागभाव भी साध्य नहीं है । प्रागभाव कहते हैं पहिले अविद्यमान पर्यायोंका स्वरूपानुसार भाव होनेको । सो यहाँ पहिले अविद्यमान दोष और आवरणका अने कारणसे आत्मामें प्रादुर्भाव माना है । इस प्रागभावकी यहाँ प्रतिशायन हेतु देकर साध्य नहीं बनाया जा रहा है । प्रकृत शकामें जो लोष्ठ पत्थर आदिकमें उपात्म्य दिया है, कि दोष आव-रणकी नि शेष हानि (निवृत्ति) लोष्ठ आदिकमें पायी जा रही है सो यह सिद्धसाध्य है, ऐसा तो मारी दुनिया जान रही है । सो यह बात यहाँ साध्यरूपसे नहीं है । लोष्ठ आदिकमें दोष और आवरणका प्रवृत्ताभाव नहीं है प्रवृत्ताभावका लक्षण है—हो करक होना । पहिले कुछ पर्याय हो, उस पर्यायके होनक बाद वहाँ दूसरी पर्याय होना वह है प्रवृत्ताभाव । या सीधा यह समझिये कि जो पर्याय हो-वह पर्याय न रहे, उसका नाम है प्रवृत्ताभाव । सो लोष्ठ अदिकमें दोष और आवरणका अत्यन्ताभाव चल रहा है, यहाँ प्रवृत्ताभाव नहीं है । लोष्ठमें पहिले तो रागादिक दोष हो, आव-रण लगे हुए हो और फिर दोष आवरण हटें तो उसे प्रवृत्ताभाव कहा जायगा । इस कारण दोष और आवरणकी निवृत्तिसे लोष्ठ आदिकमें मानकर सिद्ध साध्यताका कथन करना युक्त नहीं है ।

बुद्धिकी हानिका भी प्रतिशायन देखा जानेसे बुद्धिके परिक्षयका प्रसंग होनेसे हेतुमें अवैकान्तिक दोष आनेकी आशङ्का—अब शक्यकार कहता है कि इस अनुमानमें दोष और आवरणकी हानिका प्रतिशायन देखा जाता है । अर्थात् सारतमभावसे हीनाधिकता देखी जाती है और उससे फिर यह साध्य बनाया जा रहा

है कि दोष और आवरणकी हानि कहींपर पूर्णरूपसे है क्योंकि अनेक जीवोंमें दोषकी और आवरणकी हानि अधिकधिकरूपसे देखा जा रही है । किसीमें दोष हानी जितनी है उससे अधिक दोष हानि दूसरेमें है । उससे अधिक किसी अन्य परम पुरुषमें है । तो जब दोषकी कत्रा विशेषता देखी जा रही है तो कोई पुरुष ऐसा है कि जहाँ दोषकी पूर्णतया हानि है और आवरणकी पूर्णतया हानि है । तो यहाँ आविश्यत हेतु देखकर दोष और आवरणकी हानि पूर्णतया सिद्ध की जा रही है सो करिये, परन्तु साथ ही साथ यह भी बात मान लीजिए कि किसीमें बुद्धिका भी पूर्णरूपसे क्षय हो जाता है । क्योंकि यह भी तो सारी जीवोंमें देखा जा रहा है कि किसीमें जितना ज्ञान है उससे कम ज्ञान अन्य जीवमें है, उससे भी कम ज्ञान अन्य जीवमें है । तो जब या ज्ञानकी हानिमें तात्तम्यता, हानिकी अधिकता देखी जा रही है तो उससे यह भी सिद्धकर डाले कि किसी जीवमें बुद्धिका पूरा क्षय है और इस तरह मान लेनेमें फिर हेतु अनैकान्तिक दोषसे दूषित हो जाता है, क्योंकि ज्ञानका सर्वथा परिक्षय होना यह माना नहीं गया । बुद्धिका समस्वरूपसे अभाव होना यह तो विपक्षकी बात है और उसकी भी सिद्धि हो जाती है, सब आपका यह हेतु अनैकान्तिक दोषसे दूषित हो जाता है ।

बुद्धि परिक्षयवाले प्रसङ्गकी आसकाका समाधान—उक्त शब्दके समाधान में कहते हैं कि यह कहना भी मालूम होता है कि अशिक्षित पुरुषके ही द्वारा कहा गया है । सर्वप्रथम बात यह है कि दोष और आवरण ये विकार विकाररूप हैं । विकारकी जहाँ हानि देखी जाती है वहाँ यह निरुप्य होता है कि किसी जगह यह विकार सर्वथा भी नष्ट हो जाता है, किन्तु जहाँ स्वभावकी बात हो और उपाधि कारणवश उस स्वभावकी हानि देखी जा रही हो तो उससे यह निरुप्य न किया जा सकेगा कि किसीमें यह स्वभाव बिल्कुल भी समाप्त हो जायगा । बुद्धि, ज्ञान यह है आत्माका स्वभाव । दोष और आवरणके कारण आत्माके ज्ञानमें कमी आ रही है । किसी जीवमें जितना ज्ञान है उससे कम अन्य जीवमें है, उससे कम अन्य जीवमें है । यहाँ तक कि कम होते होते सूक्ष्म निगोदिया लघ्व्य पर्याप्तिक जीवका ज्ञान बहुत सूक्ष्मरूपसे रह गया है लेकिन ज्ञान जीवका स्वभाव होनेसे ऐसा कहीं भी नहीं हो सकता कि इस ज्ञानका सर्वथा अभाव बन जाय । तो प्रतिपादन हेतुसे विकार हानिकी निक्षेपताकी सिद्धि होती है, स्वभाव हानिकी निक्षेपताकी सिद्धि नहीं होती । मुख्य बात तो यह है और मोटेरूप सबसे बुद्धिकी हानि कहीं निक्षेप होती है, यह समझना है तो इसे भी परख लीजिये ।

पृथ्वी आदि चैतन्य गुणके सर्वथा निवृत्त होनेसे भी हेतुमें अनैकान्तिक दोषका अनवसर—चैतन्य आदिक गुणोंकी व्यावृत्ति अर्थात् निवृत्ति, अभाव, प्रवृत्ति, अभाव सर्वरूपसे पृथ्वी आदिकके मोता गण्य है । लोष्ठ, पत्थर, बाँदर आदिकमें चैतना आदिक गुण रूच भी नहीं है । तो तो है ना, कोई ऐसा पदार्थ कि जहाँ बुद्धि

को पूर्णतया व्यावृत्ति हो । शकाकार कहता है कि पृथ्वी आदिकमें समस्त रूपसे चैतन्य आदिक गुणोंका अत्यन्ताभाव है, फिर तो बुद्धिकी हानिमें अतिशयोचना पाया जा रहा है । किन्तु बुद्धि जितनी है उससे कम द्वारेमें है और उससे भी कम तीसरेमें है । तो बुद्धिकी हानिमें अतिशयोचना पाई जाती है फिर भी सर्वात्मिक रूपसे पृथ्वी आदिक पदार्थोंमें चैतन्य आदिक गुणोंका प्रवृत्ताभाव नहीं है । इस तरह अनेका न्तक दोष तो व्योका एवो ही रहा । उत्तरमें कहते हैं कि यह भी बिना समझे बड़ी हुई बात कही गई है । पृथ्वी आदिक पुद्गलमें पृथ्वी कायिक आदिक जीव थे । जब पृथ्वी कायिक आदिक जीवोंके द्वारा पृथ्वी आदिक पुद्गल शरीररूपसे ग्रहण किए गए और फिर अपनी आयुकी क्षयसे वे पृथ्वी आदिक पुद्गल छुट गये, अर्थात् पृथ्वी कायिक जीवोंका लङ्घन भरण हो गया और वे पृथ्वी आदिक शरीरोंकी छोड़कर चल बसे तो अब जो शरीर पड़ा रहा उसमें चैतन्य आदिक गुणोंकी व्यावृत्त सर्वरूपसे पाई जा रही है । और, बड़ी प्रवृत्ताभावका रूप है । ऐसा तो माना ही गया है, उपदेशमें कहा भी है कि लोक में ऐसा कोई पुद्गल नहीं है कि जो जीवोंके द्वारा बारबार भोग-भोग करके छोड़ा न गया है पृथ्वी आदिकमें चैतना आदिक गुणोंका अभाव प्रसिद्ध है अन्यथा याने चैतन्य आदिक गुणोंका सदाभाव होनेपर चैतन्य आदिकके अभावका अभाव बन जायगा, सो तो नहीं है । पृथ्वी आदिकमें चैतन्य आदिक गुणोंका बराबर अभाव है

अद्वैतानुपलम्भसे अभावकी असिद्धिका निश्चय माननेकी श्रुतता — सक्त समाधानपर शकाकार कहता है कि यह तो अद्वैतानुपलम्भकी बात है अर्थात् वह चैतन्यगुण, बुद्धिगुण अदृश्य है । किसी भी इन्द्रियके द्वारा ग्रहणमें नहीं आ रहा । तो अदृश्यका यदि अनुपलम्भ है अदृश्य चीज मिल नहीं रही है ता इससे कही उपका अभाव सिद्ध न हो जायगा । अभाव सिद्ध हुआ कसता है, दृश्य पदार्थोंका अनुपलम्भ होनेसे जो दृश्य है और फिर वे न पाये जायें तो उनका अभाव मानना चाहिये, पर चैतन्य तो अदृश्य वस्तु है । वह न पाया जाय तो इससे उसका अभाव न बन जायगा । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि इस बहुर अदृश्यके अनुपलम्भ होने मात्रसे अभावकी सिद्धि मानेंगे तो दूसरोंके चैतन्यकी निवृत्तिमें भी शका पा पड़ेगी । जैसे कोई रोगी पुष्प मर गया है तो उसका भय यही है ना, कि इस शरीरसे चैतन्य निकल गया अब चैतन्य है अदृश्य और अदृश्यके न पाये जानेसे उपके अभावकी असिद्धि कर रहे हो, तो मरे हुए पुष्पमें भी यह शका रहेगी कि इसमें जीव है या नहीं ? इसमें जीव नहीं है ऐसा जो लोग दृढ़ताका निर्णय रखते हैं वह निर्णय न बन सकेगा । तो चैतन्यके निवृत्ति की शका हो जानेसे फिर जो उस श्रुतक शरीरका लोग संस्कार करते हैं अग्नि में दाह करते हैं तो जितने लोग संस्कार करने वाले हैं वे सब पातकी बन बैठेंगे, क्योंकि अद्वैतानुपलम्भसे अभावकी असिद्धि ही मानते हो । उस श्रुतक शरीरमें चैतना नहीं है इसका निर्णय तो अब हुआ नहीं, हो भी सके, न भी हो सके । अभावका निश्चय न रहा । फिर ऐसे श्रुतक शरीरको आगमें जला देने वाले लोग पापी बन

वैठेंगे। इससे अदृश्यके अनुपलम्भ होनेसे अभावकी अतिथि बताया युक्त नहीं है, और बहुत करके यह सब देखा ही जा रहा है कि जो रोगादिक अप्रत्यक्ष हैं उनकी भी निवृत्तिका निर्णय होता है। जैसे रोगीके शरीरमें क्या रखा है उसका प्रत्यक्ष तो नहीं है। भले ही किसी चेष्टासे अनुमान किया जाय पर रोगका प्रत्यक्ष नहीं होता। किसी को शिर दर्दकी वेदना है तो क्या वेदना किसीको दिख रहा है? अथवा किसीका दंढ नजर आता है क्या? तो राग अप्रत्यक्ष है, फिर भी अब इसके सिर दर्द नहीं रहा, अब इसके तकलीफ नहीं है। इस प्रकारका निर्णय हमारे लोग करने ही लगते हैं। इस कारण यह कहना कि चेतन अदृश्य है, उसकी अनुपलब्धिसे अभावकी सिद्धि नहीं की जा सकती, यह कथन असंगत है।

पृथिव्यादिमे अदृश्य चेतनके अनुपलम्भसे चेतनादिके अभावकी सिद्धि न होनेका प्रतिपादन करने वाले शाकाकार द्वारा अपनी ज्ञाका पोषण-प्रब यहाँ शाकाकार कहना है कि व्यापार, वचनालाप, आकार विशेषकी व्यावृत्तके सकलस नग जान जाते हैं कि इसमें चैतन्य नहीं रहा और इसी सकेतसे लोग विवेचन करते हैं कि यह चैतन्यरहित हो गया, अतः देहसंस्कर्तियोंकी नयका पातक नहीं लगता। पूर्व शाका के समाधानमें जो यह कहा गया कि अप्रत्यक्ष, होकर भी रोग आदिककी निवृत्तिका निर्णय हुआ करता है तो बात वहीं भी यह है कि इन रोगादिकोंकी निवृत्ति यद्यपि अप्रत्यक्ष है फिर भी उसमें रोगादि निवृत्तिसूचक सकेत पाये जाते हैं जैसे कि साफ शुद्ध आवाज निकलना, देहका स्फुरित होना आदि उनसे रोगादिक निवृत्तिका निर्णय है इसी तरह जिस पुरुषमें चैतन्य न रहा, याने जो शून्य हो गया तो कैसे जान लिया कि इसमें चैतन्यका अभाव हुआ है? चैतन्यके सद्भावमें जैसा ध्वनहार व आकारविशेष रहता है वैसा व्यापार न निरसकर वचनालाप न देखकर और कालिम्मान आकारविशेष न समझकर जान लिया जाता है कि इसमें चैतन्यका अभाव हुआ है। अनुमान प्रयोग भी इस हीका समर्थन करता है। इस शून्य शरीरमें चैतन्य नहीं है, क्योंकि व्यापार व वचनालाप व आकार विशेषको अनुपलब्धि होनेसे। तो यहाँ कार्य विशेषकी अनुपलब्धि बताया है, वह कारण विशेषके अभावका अधिनाभावी है। जहाँ कार्य विशेष नहीं पाया जाता वहाँ उसका कारण विशेष भी नहीं पाया जाता। जैसे कि चंदन वाले धूम की अनुपलब्धि चंदन वाले धूमकी उत्पत्ति करनेमें समर्थ चंदन वाली अग्नि के अभावकी सूचक है। चंदनकी आगमें जिस तरहका धुआँ निकलता है उस प्रकारका धूम न पाया जाय तो उससे यह सिद्ध होता कि यहाँ चंदन वाली अग्नि नहीं है। और, भी दृष्टान्त में सुनो! इस आगमें रोग नहीं है क्योंकि स्पर्श आदिक विशेषकी अनुपलब्धि है। किसी पुरुषको ज्वरका रोग था, पश्चात् ज्वर रोग मिटनेपर उसीका यह निर्णय हो जाता है कि इसके अब रोग नहीं रहा। तो यह निर्णय किस बलपर होता है कि ज्वर में जैसे स्पर्श आदिक अब नहीं पाये जा रहे हैं तो कार्य विशेषकी अनुपलब्धिसे कारण विशेषका अभाव निर्णीत हो जाता है। तथा और भी दृष्टान्त देखिये। जैसे किसी पुरुष

जिमी भूतग्रहकी बाधा, रहती हो और जब न रहती हो तब वह साफ व्यवहार, व काय क़रता है ता हम समय यह अनुमान बनाता है कि अब यहाँ भूतग्रह आदिक नहीं है क्योंकि चेष्टा विशेषकी अनुपलब्धि है। मपीचीन वैद्यशास्त्र भूत तत्र आदिकके जो संकेत हैं उस संकेतम जिसका रोग आदिक काय विशेषका अभ्यास वन चुका है ऐसे पुरुषोको उसमें विवेककी उत्पत्ति होती ही है। अर्थात् रोग है अब नहीं है इसमें भूत ग्रह ओदिक है अब नहीं है, यह सब निःसन्देह निर्णय हो जाता है। तो इस तरहसे जब पृथ्वी आदिकमें सदेह देहमें जब चैतन्य नहीं रहना है तो स्पष्ट समझमें आता है कि अब यहाँ चैतन्य नहीं रहा। तब किसी मृत मानव शरीरको जलानेम दोहसकार करने वालेको उस मानवीय आत्माको झिपका पाप नहीं लगता है वह आत्मा वहाँ है हो नहीं। तब फिर परचैतन्य निवृत्तिमें सदेह बनाकर दाहसंस्कार करने वालेको पाप नहीगा ऐसा प्रमाण देकर जो अदृश्यानुपलब्धिसे अभावको असिद्ध करनेमें बाधा डाल रहे हो वह बाधा युक्त नहीं है।

चैतन्यके अदृश्य होनेपर भी व्यापारादि विशेषकी अनुपलब्धि होनेसे मृत शयमें चैतनके अभावके निर्णयका प्रतिपादन करते हुए उक्त शकाका समाधान उक्त शकाकार अवसमाधन करते हैं कि जो कुछ अभी कहा है वह बात तो पृथ्वी आदिकमें भी सवरूपसे चेतना आदिक गुणोंकी व्यावृत्ति माननेमें समान है। कहा जा सकता है कि इन राख आदिमें या पृथ्वी लोष्टमें पृथ्वी चेतनादि गुण नहीं है। जैसे ऊपर निकले दुहुकते हुए पत्थरोंके सम्बन्धमें यह निर्णय है कि इस पत्थरमें जो कि पृथ्वीकाय है इसमें जीव तो था और उस पृथ्वीकायिक जीवके सम्बन्धसे उस लोष्ट पृथ्वीका बढ़ावा चल रहा था, लेकिन अब नहीं है, यह बात बिल्कुल निर्णीत होती है। उसका अनुमान प्रयोग है कि मषम आदिकमें पृथ्वी चेतनादि गुण नहीं है, क्योंकि व्यापार, व्यवहार आकार विशेष उस तरहका रहा नहीं। जो मकतके वृक्षसे सिद्धान्तकी समझने वाले लोग बराबर ऐसा विवेचन कर सकते हैं। अब यहाँ भीमासक शका करते हैं कि व्यापार व्यवहार आदिक विशेषकी अनुपलब्धिसे यद्यपि कहीं व्यापार व्यवहार आदिक उत्पन्न करनेमें समर्थ चेतन आदिक गुणकी व्यावृत्ति सिद्ध हो जाती है, तिसपर भी कहीं उस व्यापार आदिकको जाननेमें असमर्थ चेतनादिककी व्यावृत्ति असिद्ध होनेसे यह नहीं कहा जा सकता कि सर्वरूपमें वहाँ चैतनकी व्यावृत्ति हुई है। समाधानमें कहते हैं कि यह बात युक्त नहीं है, क्योंकि प्राणियोंमें व्यापार आदिक समस्त कार्यों को उत्तरा करनेमें असमर्थ चैतनका असम्भवपना है, अर्थात् चैतन हो और उस चैतनके सद्भावका सूचन व्यापार आकार विशेष त पाया जाय यह बान नहीं बन सकती। यदि ऐसा हो कि व्यापारादिक समस्त कार्योंको उत्तरा करनेमें असमर्थ चैतन हो तो वहाँ यह कहा जायगा कि यह शरीरी (देहवाला प्राणी) ही नहीं है मुक्त आत्माकी तरह। जैसे मुक्त आत्मा सिद्ध भगवानके व्यापार व्यवहार आदिक नहीं हैं तो वह शरीरी तो नहीं, शरीररहित है, केवल आत्मा ही आत्मा है। इससे यह बात सिद्ध है।

कार्यविशेषकी अनुपलब्धि होनेसे स्वरूपसे गृह्यी आदिधर्म चेतन आदिक गुणकी व्याप्ति होती है। जैसे कि मृदा क्षीरमें पर चमकने या आदिकी निवृत्ति निर्णीत है ना इसी तरह व्यापारादि कार्यविशेष न पाये जानेसे यह सिद्ध हो ही जाता है कि इस पृथिवी आदिकमें स्वरूपसे चेतनादिक गुणकी व्याप्ति नहीं है।

अदृश्यानुपलम्भ अभावकी अतिद्विधा नियम बनानेमें शास्त्रकारके मतव्योमें विद्वम्बना - यदि यह बात साप (मीमांसक) सब जगह मान लेंगे कि उन अदृश्यानुपलम्भसे स्वरूपसे चेतनादि गुणकी निवृत्ति सिद्ध नहीं होती तो इस तरह यदि मानते हैं तो अब हम समय यहाँ राम, रामायण वेदक कर्ता आदिक पृथक्का अनुपलम्भ है और यह है अदृश्यका अनुपलम्भ। वो ऐसी काम और क्षेत्री उपेक्षाएँ दूरवर्ती पुरुषों। साप सिद्ध हो जायगा और यह प्रसंग मीमांसकोंके विरुद्ध हो जायगा और सब देखिये ! हम तरह अदृश्यका अनुपलम्भसे अभावकी सिद्धि न मानने पर तो व्याप्ति भी सिद्ध नहीं हो सकती। कोई अनुमान बनाया गया जैसे कि साध अनिरप है कृतक होनेसे। जो जो कृतक हात है वे वे अनिरप होते हैं। तो ऐसी व्याप्ति बनानेमें विद्वम्बरके सारे कृतक और सारे अनिरप पदार्थ सामान्यतया ज्ञानमें लेने पड़े हैं ना, तो विद्वम्बरके सारे कृतक और अनिरप पदार्थ कहाँ दृश्य हो रहे हैं ? और, जब वे दृश्य नहीं हो रहे तो उनकी व्यतिरेक व्याप्ति नहीं बनाई जा सकती। और जैसे हम पर्वतमें अग्नि है धूम होनेसे, इन अनुमानमें जो व्याप्ति बनाई जा रही है कि जहाँ जहाँ धूम होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है। तो सारे धूम और सारे अग्निका सामान्यरूपसे यहाँ बोध किया जा रहा है। लेकिन देखा कहाँ सारे धूमोंका और विद्वम्बर की अग्निकी। तो उसकी भी व्यतिरेक व्याप्ति ही सिद्ध न हो सकेगी। क्योंकि इस अनुमान प्रयोगमें जब व्यतिरेक व्याप्ति लगाई जाती है कि जो जो अनिरप नहीं होता वह कृतक नहीं होगा या जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ धूम भी नहीं होता, तो सारे विद्वम्बरकी अनिरप कृतक अग्नि धूम ये कहाँ उपलब्ध हैं ? वे सब अदृश्य हैं और अनुपलम्भके अभावकी सिद्धि कदमें समर्थ माना नहीं। फिर साधके अभावसे साधनका अभाव बताकर व्यतिरेक व्याप्ति जो बात ही न सकेगी। सब सा कोई भी हेतु नहीं बन सकता है। बौद्ध सिद्धान्तमें अदृश्यानुपलम्भसे अभाव सिद्ध नहीं है सब परस्पर न छूने वाले परमाणुओंका विकल्प बुद्धिमें ही प्रतिभास नहीं हो रहा है तो उनके अभावकी असिद्धि हो जायगी, यानि असस्पृष्ट परमाणुओं अभाव सिद्ध नहीं होगा। किसी भी साधके लिए कुछ भी हेतु बना किसी भी हेतुकी सिद्धि नहीं हो सकती। तो इस तरह मीमांसकोंका यह सिद्धान्त उनके ही सिद्धान्तका विरोधक हो गया। अदृश्यानुपलम्भसे अभावकी असिद्धिका सिद्धान्त माननेमें अनुमानका उच्छेद हो जाता है। देखिये ! मीमांसक मतका अनुसरण करने वाले पुरुष दूरवर्ती पदार्थोंके अभाव की असिद्धि नहीं मानते। वे भी विप्रकर्षी पदार्थोंके अभावकी सिद्धि समझ रहे हैं, अन्यथा वेदमें प्रकृतिके अभावकी सिद्धिका प्रसंग हो जायगा, वेदमें सकृत्पन सिद्ध

हो जायगा अर्थात् उसका कर्तव्य सिद्ध हो जायगा और सर्वज्ञ आदिकके अभावका साधन करने वाले वचनोका विरोध हो जायगा। सो वे भीमांसक यो अदृश्यानुपलम्भ होनेपर कतकि अभावकी सिद्धिको मानते हुए अब कहाँ भीमांसक रहे ? यह इनका निजी प्रतिपादन नहीं है। अनुमात्रका उच्छेद हो जाना इसमें दुर्निवार है अर्थात् अनुमान नष्ट हो जायगा। उसका किसी भी प्रकार निवारण नहीं किया जा सकता, क्योंकि साध्य और साधनमें व्याप्ति ही मिट नही होती।

तर्कनामक प्रमाण न माननेपर अनुमानके उच्छेदका प्रसंग - देखिये। कोई भी प्रमाणवादी तर्क नामक प्रमाणको नहीं मान रहे हैं एक जैन शासनमें ही तर्क नामक प्रमाणकी व्यवस्था बतायी गई है, जो एक प्रत्यक्षको ही प्रमाण मानते थे तो अनुमान तक आदिक अन्य कुछ मानते ही नहीं। जो प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो प्रमाण मानते, उन्होंने भी तर्क माना नहीं। जो ६ प्रमाण तक भी मानते हैं ऐसे भीमांसक जनोने भी तर्क नामका कोई प्रमाण नहीं माना। और, जब तर्क प्रमाण नहीं रहता तो व्याप्ति सिद्ध न होनेपर अनुमान भी नहीं बनाया जा सकता। और, जहाँ अनुमान ही न बन सका वहाँ कुछ सिद्ध ही नहीं किया जा सकता। जो लोग अनुमान को नहीं मानते, केवल प्रत्यक्ष प्रमाण मानते हैं, या प्रत्यक्षको भी नहीं मानते, केवल शून्यवाद ही मानते उनको भी अपना मतव्य सिद्ध करनेके लिए प्रमाण देना ही पड़ेगा, और फिर जो प्रमाण देंगे उससे ही अनुमानकी सिद्धि बनती है। तो अनुमान बिना कोई अपने सिद्धान्तको सिद्ध भी नहीं कर सकता और तर्क बिना अनुमानकी सिद्धि नहीं होती। अतः तर्क नामका प्रमाण मानना तो अति आवश्यक है, लेकिन अदृश्यानुपलम्भसे अभावकी असिद्धि कहने वाला पुरुष व्याप्तिको मान ही नहीं रहा। तब फिर अनुमात्रका उच्छेद दुर्निवार हो गया।

परोपगमात्रसे सिद्ध तर्कसे व्याप्ति व्यवस्था बनाकर अनुमान सिद्ध करनेमें आपत्ति यहाँ शकाकार कहना है कि हम लोग तर्कनामक प्रमाणको नहीं मानते तो न सही लेकिन दूसरे लोग तो मानते हैं। जैन शासनने तो माना है, उनके माने गए तर्क प्रमाणमें व्याप्तिकी सिद्धि कर लेंगे तब अनुमानका उच्छेद न हो सकेगा। इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह बात सगत नहीं है, क्योंकि यहाँ व्याप्तिकी सिद्धि मानते हैं परोपगमसे, तो वह परोपगम भी कैसे सिद्ध है ? उसको भी ये कहेंगे कि परोपगमसे सिद्ध होगा। तो इस तरह अनवस्था दोष आ जायगा। व्याप्तिको सिद्ध करनेके लिए यदि परोपगमका माध्यम लेते हो तो उस पद्धतिमें अनवस्था दोष आयागा। यदि कहो कि परोपगम अनुमानसे सिद्ध हो जायगा तो इसमें अन्योन्याश्रय दोष आ जायगा। किस प्रकार ? कि जब अनुमान प्रसिद्ध बने तब तो उससे परोपगमकी सिद्धि होगी और जब परोपगमकी सिद्धि बने तो उससे व्याप्तिकी सिद्धि होगी, तब अनुमान की सिद्धि बनेगी। तो जब व्याप्ति सिद्ध न हो सकी तो कोई अनुमान भी न बन

सकेगा इस कारणसे यह प्रतिपादन श्रेयस्कर नहीं है कि सर्वात्मक रूपसे चेतना आदि गुणोंकी निवृत्ति पृथ्वी आदिकमें सिद्ध नहीं होती ।

रामादि हानिका श्रुतिशायन देखा जानेसे किसी आत्मामे रागादि परिक्षयके निर्णयके कथनकी श्रुतिश्रुति 'देखो भैया ! पृथ्वी आदिकमें व्यापार आकारनिवृत्ति सर्वस्वरूपसे चैतन्य आदिक गुणोंकी निवृत्ति सिद्ध होती ही है । जैसे कभी आपने किसी वृद्ध आदिक यत्र जीवको देखा सो वहाँ हर एक काई यह समझ जाता है कि अब इस शरीरमें जीव न रहता इस तरह मृत शरीरमें चैतन्य आदिक गुणोंकी व्यावृत्ति प्रसिद्ध हो गई तब बुद्धि हानिसे हेतुका व्यवहार देना ठीक न रहा, क्योंकि बुद्धि हानि भी अब स्पष्ट बन गयी । इस प्रसंगका मूल कथन यह है कि जब यह कहा गया कि जिनकी हानिमें तारतम्यता देखी जाती है उनकी कहीं सम्पूर्ण तथा हानि भी सिद्ध होती है । रागादिक दोषोंकी हानि अनेक जीवोंमें तारतम्यरूपसे देखी जाती है तो उससे सिद्ध होता है कि कहीं पुरुषमें रागादिककी हानि पूर्णरूपसे भी है । इस बातपर शकाकारने हेतुमें यह व्यवहार बोध दिया था कि वसाग्रो बुद्धिकी हानिमें भी तो तारतम्यता देखी जाती है । किन्हींमें बुद्धि कम है किसीमें उससे भी अधिक कम है, तो इस कमीके देखनेसे फिर यह भी कहना पड़ेगा कि किसीमें बुद्धि बिल्कुल नहीं है । तो इसके उत्तर दो प्रकारसे दिए गए हैं । एक तो यह कि विकारकी हानिके सम्बन्धमें ही यह अनुमान बनाया गया । जो तात्त्विके सन्निधानमें विकाररूप भाव है उसकी हानि होनेपर हानिकी तारतम्यता देखी जानेपर सिद्ध होता है कि किसी जगह ये विकार बिल्कुल भी नहीं हैं । दूसरा उत्तर यह दिया गया है 'क जो मृत शरीर है उनमें बुद्धिकी हानि सम्पूर्णरूपसे है' इसलिये यह स्पष्ट बन जाता है हेतुमें फिर दोष नहीं आता । और इस तरह यह व्याप्ति बन गई कि जिनकी हानि प्रतिशयवाली देखी जाती है अर्थात् अविकाशिक रूपसे देखी जाती है, उसकी कहींपर सर्वरूपसे व्यावृत्ति हो जाती है । जैसे बुद्धि आदिक गुण निर्जीव पदार्थ आदिकमें बिल्कुल भी नहीं रहे, सो स्वरूपसे बुद्धि आदिक गुणका अभाव हो गया तो इसी प्रकार रागादिक दोषकी हानि प्रतिशयवाली देखी गई है । कहीं दोषकी हानि जिनकी है उससे अधिक कहीं औरमें पाई जाती है । किसीमें और अधिक हानि है । तो यो होते-होते कोई पुरुष ऐसा भी है कि जहाँ दोष आदिककी हानि पूर्णरूपसे है तब उस प्रकलक वचनकी व प्रसुकी सिद्धि कैसे न बनेगी ? यानि इस कारिकाका कथन निर्दोष है ।

रामादि हानि होते होते कहीं रागादिके पूर्ण क्षयकी साध्यता—मूल्य रूपसे तो यहाँ अनुमानसे यह समझना चाहिए कि यहाँ साध्य बनाया गया है रागादि दोषोंका प्रवृत्तिभाव । रागादि दोष हुए हैं फिर उनका प्रवृत्ति होना, इस तरहसे अभाव हुआ, वह यहाँ साध्य है । जो पुद्गल जीवरहित पदार्थ हैं उनमें रागादिककी निवृत्ति होनेकी साध्य नहीं कहा जा रहा । सिद्ध तो करना है जीवमें । जीवमें रागा-

दिक दोष होते हैं तो रागादिक बाध जहाँ कभी हो ही नहीं वहाँ प्रवृत्त नही होता, ऐसे रागादिक रहित आत्माको आप्त पिद्ध किया जा रहा है। तब यह विध न पूर्ण-तया युक्तिमयत हुआ कि दोष और आधरणकी हानि किमी परम पुरुषमें निःशेषरूप से होनी है, क्योंकि यह हानि अतिशय बाली देखी गई है। गुणस्थानमें अनुपात जब तक सम्भवतः उत्पन्न नहीं होता जब तक तो दोष और आधरणकी हानिक सम्बन्धमें कुछ कहा ही नहीं जाता। सम्बन्धन होनेके बाद जैसे चारित्र्यगुणके स्थान बढ़ते जाते हैं ठीकी प्रकार रागादिक दोषकी हानि भी बढ़नी जानी है। जैसे चतुर्थ गुणस्थानमें पञ्चम गुणस्थानमें रागादिक हानि विशेष है। चतुर्थ गुणस्थानमें अविरत सम्पत्ति है या अब पञ्चम गुणस्थानमें अणुशरीर सम्पत्ति हुआ। एक देश समय होनेसे रागादिक कम हो गए फिर छोटे मातृवें गुणस्थानमें मज्जा हो जाता है। बड़ा प्रत्याख्याना-वरण कायाजन्त राग भी नही रहता। ये एवोमें और भी राग कम हो जाता और यो होते-होते १२ वें गुणस्थानमें रागका मूल भी नही रहता। तो रागकी निःशेष हानि वहाँ हुई और ज्ञानके आवरण करने वाले ज्ञानावरण कमकी निःशेष हानि १२ वें गुणस्थानके अन्तमें हुई। १३ वें गुणस्थानमें सकल परमात्मा रागादिक दोषोंमें रहित ज्ञानगुणसे पूर्ण सम्पन्न हो जाता है। उन्हीं सकल परमात्माको आप्त कहते हैं। इनके अणीत बचनोंमें, ज्ञानमें परस्पर कभी विरोध नही पाया जाता है। इस कारण ये अरहत परमात्मा हो गए हैं। उसकी सिद्धिके लिए यहाँ सामान्यरूपसे आप्तवने की सिद्धि की जा रही है कि कोई होता है परम पुरुष ऐसा कि जिसके दोष और आवरणकी पूर्णरूपसे हानि होती है।

आधरणहानिकी कर्मत्वपर्याय व्यावृत्तिलक्षणरूपता अब यहाँ कोई तट-स्थ पुण्य शक्य करना है कि यदि प्रवृत्तभावका नाम हानि है अर्थात् कुछ होकर पण्य कुछ अन्यका नाम हानि कहते हो तो ऐसी हानि पौद्गलिक ज्ञानावरण कम द्रव्यके सम्बन्ध ही नहीं है, क्योंकि द्रव्य नित्य हुआ करता है और उस कर्म द्रव्यकी पर्यायकी हानि भी हो जाय तो भी किसी कारणसे फिर कम पर्यायकी उत्पत्ति हो जाता है, क्योंकि वह एक पौद्गलिक द्रव्य है ना। अभी वमन शिमे थे अब नही रहे ऐसी पर्याय मिट जाय तो भी कुछ कालके बाद उसमें कर्मपर्याय आ सकती नव समस्त रूपमें हानि तो नहीं हुई। यदि समस्त रूपसे पर्यायकी हानि हो जाय तो कमद्रव्य की भी हानि होनेका प्रसंग है। समस्त रूपसे कमपर्याय त्रिकाल न रहे तो कमद्रव्य भी फिर कुछ न रहेगा क्योंकि द्रव्य पर्यायका अविनाशायी है। अब उनमें कोई पर्याय न रही तो द्रव्य हो क्या रहा ? और, इस तरह जैसे कर्मद्रव्यकी बात कही जा रही है वहाँ यदि निरन्ध्र विनाश मान लेते हैं तो निरन्ध्र विनाश फिर आत्माका भी भाग लिया आयागा। आत्मामें भी पर्याय होती है और उन पर्यायोंका हो जाय विनाश तो आत्मा द्रव्य हो क्या रहा ? इस प्रकार शक्य करने वाले प्रति समाधान करते हैं कि शक्य करने पर भी सिद्धान्तका ठीक परिज्ञान नहीं किया है क्योंकि क्षय, प्रवृत्तभाव, हानि

का अर्थ यहां व्यावृत्तिरूप किया है । जैसे कि मणिसे, रत्नसे मल आदिककी निवृत्ति हो जाय तो यह कहलाता है रत्नके मलकी हानि, क्योंकि जो पदार्थ सत् है उसका अत्यन्त विनाश कभी नहीं हो सकता । इसी प्रकार आत्मामें कर्म बंधे हुए थे उन कर्मोंकी निवृत्ति हो गई तो इसके मायने यह हुआ कि आत्माकी भी शुद्धि हो गई । तो आत्मामेंसे कर्मोंके व्यावृत्त हो जानेका नाम यहाँ आवरणका अर्थ है । यहाँपर प्रध्वसाभावरूप अर्थको हानि कहा गया है और वह हानि व्यावृत्तिरूप ही है । आत्मा में आवरणकी हानि हो गई इसका स्पष्ट अर्थ यह है कि आत्मामेंसे आवरण निकल गए । अब वे कर्मद्रव्य हैं निकलकर कहीं भी पुनः कर्मरूप पर्यायको प्राप्त हो जायें, हों, लेकिन इस आत्मामें कर्मरूप पर्यायको लाकर बांध नहीं सकते । तो यह प्रध्वसाभावरूप हानि व्यावृत्तिरूप ही है । जैसे स्वर्ण पाषाणसे मलकिट्ट आदिककी निवृत्ति हो जाय तो यह कहलायगा स्वर्णकी शुद्धि, पर किट्ट आदिकका अत्यन्त विनाश नहीं होता । उसे निकाल कर फेंक दिया । अब जिन अणुस्फोटोंसे उसका निर्माण है वे ता रहेगा ही उनका अत्यन्त अभाव नहीं बनता ।

वस्तुके द्रव्यत्वरूपसे ध्रौव्य होनेपर पर्यायरूपसे प्रध्वसके कथनकी युक्तता—यदि अत्यन्त विनाशका नाम प्रध्वसभाव कहोगे तो यह बातसाक्षी कि वह अत्यन्त विनाश द्रव्यका होता है या पर्यायका । द्रव्यका तो कह नहीं सकते क्योंकि द्रव्य शाश्वत नित्य है पर्यायका भी अत्यन्त विनाश नहीं कह सकते क्योंकि पदार्थ द्रव्यरूपसे ध्रौव्य रहता ही है, इस विषयमें इस तरह अनुमान प्रयोग किया गया है कि विवादास्पद मणि आदिकमें मल आदिक पर्यायाधिक दृष्टिसे विनश्वर है तो भी द्रव्याधिक-दृष्टिसे वे ध्रुव हैं, अन्यथा उनका सत्त्व नहीं रह सकता है । यदि ध्रौव्य न माना जाय तो फिर सत्ता ही क्या रहें ? फिर किसमें पर्यायकी बात कही जाय ? पर्यायका उत्पाद होना, व्यम होना यह तो किसी आधारमें ही कहा जायगा । और, वह जो आधार है वह ध्रुव है और द्रव्याधिक नयसे परिज्ञात होता है । इस अनुमानमें जो हेतु दिया गया है कि अन्यथा सत्त्वानुत्पत्ति है इस हेतुका शब्दके साथ व्यभिचार नहीं बता सकते । यदि शंकाकार यह मनमें शका रखे कि देखो शब्दमें पर्याय नष्ट हो जाती है और फिर उसका द्रव्य ही नहीं रहता है सो ऐसी बात नहीं है । शब्द पर्यायके नष्ट होनेपर भी शब्दवशाकी द्रव्यरूपसे ध्रौव्य माना ही गया है । वे शब्द वर्मणामें इस समयमें शब्द-रूप व्यक्त नहीं हैं लेकिन वे अणुस्फोट जिनका परिणामन शब्द पर्याय हुई है वे बराबर स्फोट मौजूद हैं इस कारण अन्यथा सत्त्व नहीं हो सकता, इस हेतुमें व्यभिचार नहीं आता । शंकाकार कहता है कि बिजली और दीपक आदिकके साथ इस हेतुका धर्मेकान्तिकता स्पष्ट ही है । बिजली जमकी कि चमकमेके बाद बिजलीका नाम निशान भी नहीं रहता । दीपक बुझ जाता है तो उसके बुझनेके बाद दीपकका नाम निशान भी नहीं रहता, तब तो उक्त अनुमानमें दिए गए हेतुमें धर्मेकान्तिक दोष भाता ही है । समाधानमें कहते हैं कि यह बात भी अभ्युक्त है । बिजली दीपक आदिकके स्फोट भी

होनेके कारण ध्रुव है । जिन वीरानिक रक्तोंका हम समय बिजलीरूप परिणामन हुआ, बिजली का परिणामन गिट जानेके बाद उनका ध्व्यरूप परिणामन है । ध्वयकाररूप परिणामन है, पर जिनमें विद्युत् परिणामन हुआ है वे न्याय कहीं नष्ट नहीं हो गए । इसी प्रकार जिन ध्वयकारोंका दीपकरूपमें परिणामन हुआ है, दीपकके बुझ जानेपर उन स्फोका विनाश नहीं होता । यह ध्वयकार पर्यायोंके लिए हुए स्फुट फिर भी मौजूद है और यह सम्भव है कि उन स्फोका फिरसे दीपकरूप परिणामन हो सके । विद्युत् रूप परिणामन हो सकेगा । तो पदार्थ किसी पर्यायरूपमें नष्ट होते हैं फिर भी सदा नष्ट नहीं होते । यदि पदार्थोंके क्षणिकपनेका एक स्त मन्त्र लिया जाय कि प्रत्येक पदार्थ क्षण क्षणमें नष्ट होते, हमने क्षणमें उन पदार्थोंका कृत्र नहीं रहना ता हम एकान्तके अर्थ प्रियाका नववा विराध है । फिर उस पदार्थमें पर्यायोंका परिणामन नहीं हो सकता ।

कामाणिद्रव्यमे कर्मत्वपर्यायके अभाव होनेमें आवागमनान्तिका व्यवहार — अब कि वातु द्रव्यरूपमें ध्रुव है व पर्यायरूपमें मधुर है तब यह सिद्ध हुआ मान लेना चाहिए कि जिस प्रकार मणिम बल सादिकक निवृत्त होनेका नाम हानि है स्वर्ण वापाणसे किट्टकालिमा नष्ट (यत्न) हो जानेका नाम तब मनीसो हानि है और वही मणि, स्वर्ण ही शुद्ध कहलाती है इसी प्रकार जोरमें कर्मों की नवृत्ति होनेका नाम हानि है । जोरमें जो क्षणायरण सादिक कर्म बंधे हुए थे उन कर्मोंकी निवृत्ति होनेका नाम हानि है और ऐसे कर्मोंकी हानि होनेपर जोरकी आत्यन्तिकी मुक्ति कहलाती है । समस्तकर्मोंमें कर्मत्व पर्यायके विनाश होनेपर भी द्रव्यकर्मका विनाश नहीं होता । जैसे योगीके धर्मपर्याय नष्ट होत हैं तो हुआ क्या वहाँ कि जो कामाणि वर्णणा स्फुट कर्मरूप, पर्यायरूपसे उस योगीमें बंधे हुए थे वे कामाणिवर्णणायें अब कर्म पर्यायरूपसे परिणामन गए । वर्णणायें वही रही पर वहिसे उनमें कर्मत्वका परिणामन था अब कर्मत्व परिणामन न रहा । अहाँ भी यह वर्णन था है कि कर्मोंका क्षण क्षण गया तो उनका कर्मत्व नहीं है कि कर्म द्रव्यका पर्याय विनाश का दया गया, किन्तु उस कर्म द्रव्यमें अब कर्मत्व पर्याय न रही, कर्मत्व पर्यायकी निवृत्ति होनेका नाम कर्मका क्षण क्षणका है । जैसे कि स्वर्णमें जो मन्दस्व पटा हुआ है जितने कि स्वर्ण भविष्य कहलाता है उस मन्दस्वकी असाध्यक पर्याय अब दूर हो जाती है उस स्वर्णमें जो मन्त्रा वर्णन था वह दूर हो जाता है तो हुआ क्या वहाँ ? निर्मल पर्याय से मन्त्र होनेपर स्वर्ण परिणामन गया । द्रव्यका पर्यायनाश नहीं किया गया । इस कथनमें यह भी निश्चय था कि मुक्त प्रायश्चित्तपरा तो निराकार ही है । प्रायश्चित्त नाम क्या था ? उत्तर पर्यायकी उत्पत्ति होनेका ही नाम पूर्व पर्यायका प्रत्यक्ष कहलाता है । प्रत्येक पदार्थमें वह क्षण क्षण ही ही वही है कि भवितु समयमें भवितु पर्यायकर्ममें वह द्रव्य था ही पूर्व पदार्थमें क्षण हो जाता है । इन क्षणोंका सम्बन्ध ही आधुनिकपर्यायमें थावे "कर्मोंका द्रव्य ही निवृत्तिप्राप्तता रहित" न है

जात्याद्यवस्थान दन्तेषां खण्ड्यवत्” इस कारिकामें किया जायगा ।

आत्माकी केवलता व दोषविकलताकी सिद्धिका निर्णय—उक्त कथनसे यह निश्चय बनाना चाहिए कि मणिकी केवलता रहनेका नाम ही मल आदिककी विकलता कहलाती है । मणिके मल पड़ा हुआ था, उस समय मणि केवल न था । जब मणिसे मल निकाल लिया गया तो वहाँ चाहे यह कहो कि मलकी विकलता हो गयी या यह कहो कि मणिकी केवलता प्रकट हो गई । दोनोंका भाव एक है, इसी प्रकार जब आत्मासे कर्मकी कम पर्यायसे अविवृत्ति हट जाती है, कार्माण द्रव्यका सम्बन्ध भी हट जाता है तो उस समय चाहे यो कह लीजिये कि कर्मकी विकलता हो गई । अब उस आत्मामे कम नहीं रहे चाहे यह कह लीजिये कि आत्माकी केवलता प्रकट हो गई । कर्मकी विकलताका ही नाम आत्माकी केवलता कहलानी है इस कारण यह प्रसंग दोष नहीं दिया जा सकता कि समस्तस्वरूपसे पर्यायरूपकी ज्ञान होने पर कर्मद्रव्यका ही नाश हो जायगा । जैसे कमकी विकलता होनेपर भी आत्माकी केवलता रहती है उसी प्रकार बुद्धिकी विकलता होनेपर भी आत्माकी केवलता रही पाये । वह भी प्रसंग दोष नहीं दिया जा सकता । कारण उसका स्पष्ट है कि द्रव्याधिक दृष्टिसे बुद्धिका आत्मामें भी विनाश नहीं होता अतएव मर्मात्मकरूपमें बुद्धिके क्षय होनेका प्रसंग नहीं आता । तो जत्र बुद्धिका सर्वात्मकरूपसे क्षय न बना तो पर्यायाधिक दृष्टिका क्षय होनेपर भी सिद्धान्तका विरोध नहीं होता ।

आत्माके ज्ञानागुणकी सर्वथा निवृत्तिकी एवं आत्माका अज्ञानरूपसे रहनेकी असंभवता अब यहाँ क्षणिकवादो शीघ्र शक्य करते हैं कि जैसे कमस्वभाव पर्यायकी निवृत्ति होनेपर भी कम द्रव्यका अकम पर्यायरूपसे अवस्थान मान लिया गया उसी प्रकार बुद्धि पर्यायरूपसे निवृत्ति होनेपर भी आत्माका अबुद्धि पर्यायरूपसे अवस्थान मान लेना चाहिए और तब सिद्धान्तका स्पष्ट विरोध है । शंकाकारका यहाँ यह मतव्य है कि जैसे कम द्रव्यसे कर्मपर्याय निकल जाती है कर्म पर्याय निकलने पर वह द्रव्य अकर्मपर्याय रूपसे रह जाता है तो ऐसे ही बुद्धि पर्यायरूपसे निवृत्ति हो जाय आत्मा तो आत्माका फिर अबुद्धिपर्याय रूपसे रहना बन बन जायगा अर्थात् आत्मा बुद्धिहीन, ज्ञान हीन हो जायगा । उत्तरमें कहें हैं कि यह अतिप्रसंग दोष यहाँ नहीं होता, क्योंकि दृष्टान्त और दृष्टान्तमें विषमता है दृष्टान्त है कर्मद्रव्य, वह है पुद्गल द्रव्य तो कर्मद्रव्य आत्मामें परतत्रताको करते हुएमें उसका कर्मत्व परिणाम कहलाता है । और, जब परतत्रता नहीं कर रहा तब उस कर्मद्रव्यका अकर्म पर्यायरूपसे अवस्थान कहलाता है । तो कर्मका तो सामान्य लक्षण रूप रस गंध स्पर्श ही होता है, पौद्गलिकताके नाते उस कार्माण स्वधके रूप, रस, गंध स्पर्शकी बात लक्षमें बनती है, सो किसी भी समय रूप रस, गंध, स्पर्शका बिनाश नहीं होता । कर्मत्व तो एक आनुषंगिक परिणाम है । कर्मरूप परिणाम हो तब भी वहाँ रूपादिक है अकर्मरूप परिणाम हो तब भी वहाँ

रूपादि है। पुद्गल द्रव्यका कर्मस्थ लक्षण नहीं किया गया। पुद्गलका तो रूपादिमान होना लक्षण बनाया है। इस कारण इस दृष्टान्तसे दृष्टान्तमें कोई विरोधकी बात नहीं कही जा सकती। अब यहाँ जीव द्रव्यमें भी निरखिये कि बुद्धिद्रव्य जीव है अर्थात् ज्ञानमात्र जीवकी रीति है। पर उसका सामान्य लक्षण उपयोग कहा गया, ज्ञान कहा गया। तो बुद्धिका प्रभाव विस्फुल हो जाय और बुद्धिरहित जव रहे तो इसका अर्थ यह हुआ कि लक्षण मिटा तो लक्ष्य भी मिट गया। लक्षणके अभावमें लक्ष्य कभी नहीं ठहर सकता। आत्माका स्वरूप ही ज्ञान है। तो लक्षणके अभावमें लक्ष्य नहीं ठहर सकता, नव ता लक्षणमें लक्ष्यके अलक्षणानेका वृद्धि होनेसे यह बताया जाय कि जीव का अस्तित्व पर्याय अद्वैतरूपसे अत्रस्थान हो जायगा या पसग नहीं आता माने जीवके भी निःशेषरूपसे बुद्धिका विनाश हो जायगा यह नहीं कहा जा सकता।

अज्ञानादि दोषोंकी सर्वथा निवृत्ति सम्भव होनेके सम्बन्धमें शका समाधान—यहाँ शकाकार कहता है कि सत् पदार्थका अस्तित्व विनाश नहीं होता, ऐसा अभी स्वीकार किया गया है तो जब अमत्वा अत्यन्त विनाश नहीं होता तब अज्ञान आदिक दोषोंकी पर्यायाधिक्य दृष्टिसे हानि निःशेषरूपसे सिद्ध न हो सकेगी, आवरणकी तरह। अर्थात् जो सत् है उसका तो विनाश माना नहीं गया। तो अज्ञान आदिक दोष पर्याय दृष्टिमें नष्ट हो जायें तो भी उसमें अव्यक्तलक्ष्यसे अज्ञान आदिकपणा रहेगा ही और उसका सत्त्व रहेगा और इस प्रकार दो सामान्यका आत्मामें रहना बन गया है इस कारण आत्मामें निर्दोषपनेकी सिद्धि नहीं हो सकती है, भले ही व्यक्तलक्ष्यसे दोष न रहे लेकिन अव्यक्तलक्ष्यसे द्रव्यरूपसे उसमें दोष रहेगे तो आत्मा कभी दोषोंसे रहित सिद्ध हो ही नहीं सकता। दोषोंका सत्त्व मानने वाले मीमांसकोंके प्रति अथ समाधान दिया जाता है कि इस प्रकारका कहना तत्त्वज्ञानके अभावसे बना है क्योंकि आत्मामें जो आगतुक मल है वही तो प्रतिषेध है और उसीका विनाश होता है। अपने विनाश का कारण जब बढ़ता है तब तो परिक्षय हो ही जाता है। इसका तात्पर्य यह है कि आत्मामें परिणामन दो प्रकारसे होता है एक स्वाभाविक परिणामन, दूसरा आगतुक परिणामन। जो परिणामन किसी परद्रव्यके निमित्त बिना अपने आप अपने ही सत्त्व से होता हो, वह तो है स्वाभाविक परिणामन। जैसे अनन्तज्ञान, अनन्त आनन्द आदिक ये परिणामन स्वाभाविक हैं क्योंकि ये आत्मामें स्वरूप हैं, स्वभाव ही आत्मामें ज्ञानानन्दका है और उस ज्ञानानन्दका विकास हुआ है तो यह स्वाभाविक परिणामन है, किन्तु आत्मामें जो अज्ञान रागद्वेषादिक परिणामन होते हैं वे आगतुक परिणामन हैं, क्योंकि ये परिणामन होते हैं वे आगतुक परिणामन हैं, क्योंकि ये परिणामन कर्मोदयका निमित्त पाकर हुए हैं। तो आत्मामें प्रतिपक्षी अज्ञान रागद्वेषादिक मल हुए और जो आत्मामें प्रतिपक्षी है, आगतुक है, उसके मुकाबलेमें अन्य कुछ आया हुआ है उसका क्षय होना प्रसिद्ध है, पर जो आत्मामें स्वभावरूप परिणामन है उसका क्षय नहीं किया जा सकता। इसका अनुमान प्रयोग है कि जो जहाँ अगतुक है वह वहाँपर अपनी

अपनी हानिके कारणके बढनेसे तट्ट हो जाया करना है। जैसे सरणुं ताम्र आदिकके मिश्रण होने वाले जो कालिमा आदिक द.प हैं वे अगस्त्य हैं। आगस्त्य हैं तब वे अपनी हानिके निमित्त बढ से अर्थात् मन दोषनेकी वृद्धिसे ग्रन्थिमें तपाते हैं तो ग्रन्थि में तपानेकी वृद्धि करने से उस मलका अत्यन्त विनाश हो जाता है इसी प्रकार अज्ञान आदिक मल आत्मामें आगस्त्य (आग्नेय) है, अतएव उन आगस्त्य मलका अत्यन्त अभाव हो जाता है। इस अनुमानमें जो यह हेतु लिया गया है वह स्वभाव नाम का हेतु है। यह हेतु पसिद्ध नहीं है। कैसे पसिद्ध नहीं है कि यह बात विल्कुल निर्णीत है कि जो बात जहाँ कादाचित्क पायी जाय वहाँ उस आगस्त्य समझना चाहिए। जैसे स्फटिक पाषाणमें लालिमा आदिक आकार आ जायें तो वे किसी उपाधिक सम्बन्धसे ही तो आये हैं अतः उस उपाधिक विनाश होनेपर स्फटिक पाषाणमें वे कालिमा आदिक नहीं रह सकते। सो सर्वथा व्यावृत्ति अगस्त्य मनकी हृमा का तो है, स्वभावकी नहीं हृमा करती।

आत्मामें आगत आगस्त्य मलोकी नि शेष हानि सम्भव होनेका सयुक्तिक वर्णन—इस कारिकामें मूल वान यह बताया गई है कि दोष और आवरणकी हानि कहीं समस्तरूपसे हो जाती है क्योंकि इसकी हानिका अतिशयन देखा जाता है। कहीं रागादिक कम हैं कहीं और कम हैं यो रागादिक कहीं विल्कुल न रहें निश्चय होता है। तो इस तरह कोई यह कह कि ज्ञानकी हानि भी किसी पुरुषमें अतिशय देखा जाती है उससे अधिक ज्ञान हानि अन्य जीवमें पायी जाती है उससे अधिक ज्ञान हानि अन्य जीवमें है। तो कोई जीव ऐसा होगा कि जिसमें ज्ञानकी हानि नि शेषरूपसे हो जायगी। यह बात यो नहीं कही जा सकती कि ज्ञानकी हानि भी देखी जा रही है, फिर भी ज्ञान आत्मका स्वरूप है। आत्मामें प्रतिपक्षी आवरण आदिककी अधिकता होनेपर ज्ञानकी कमी हो गई लेकिन कमी हो जावे सले ही पर आत्म का स्वरूप है, इस कारण इसका किसी आत्मामें सर्वथा अभाव नहीं किया जा सकता है लेकिन रागादिक मल आत्मामें स्वभावभूत नहीं हैं। वे आगस्त्य मल हैं। माया, लोभ प्रकृतिका उदय होनेपर रागद्वेष बनते हैं और क्रोध मान प्रकृतिका उदय होनेपर द्वेष बनता है। तो ये रागद्वेषादिक मल आगस्त्य हैं। तो आगस्त्यमें तो यह नियम है कि आगस्त्य मल अपनी हानिके कारणोंसे बढनेपर कहीं उसकी पूरुरूपसे हानि हो जाती है लेकिन स्वभावभूत वस्तुमें यह नियम नहीं किया जा सकता कि ज्ञानहानिके कारणोंसे बढनेपर याने प्रतिपक्ष आवरणके उदय होनेपर भी ज्ञानकी कमी, नि शेषरूपसे हानि हो जाय। माने वृद्धि हानिकी तारतम्यताके कारण ज्ञानका कहीं सत्रथा अभाव हो जाय यह नहीं हो सकता। सर्वथा अभाव होगा तो आगस्त्य मलका ही होगा। आत्मामें रागादि दोष आगस्त्य और कादाचित्क हैं इस कारण उसका अभाव प्रसिद्ध होगा किन्तु स्वभावका कुछ अंशमें आवरण होनेपर भी स्वभावका अभाव न होगा। रागादिक दोषोंकी हानि की तरह ज्ञान आदिकी सर्वथा हानि नहीं कही जा सकती। और, कमत्त्व पर्यय तट्ट

होनेपर कमका अस्मत्त्वसे रहनेका उदाहरण देकर अज्ञान आदिक दोषोंके मिटनेपर किमी न किसी रूपमें अज्ञान आदिक बाध रहे चाये यह भी नहीं कहा जा सकता ।

रागादिदोषोंमें आगन्तुकता व कादाचित्कताकी सिद्धि—यहाँ यह बताया जा रहा है कि आत्मामें जो रागादिक दोष होते हैं वे तो निर्मूल हो जाते हैं, नष्ट हो जाते हैं, पर जो ज्ञान हानि है वह ज्ञान हानि होते होते किमी आत्मामें ज्ञान पूरे तोरसे नष्ट हो जाय यह नहीं हो सकता । इसका कारण बताया है कि रागादिक दोष तो हैं आगन्तुक और ज्ञान परिणति है = आचित्क जो जो दूसरे कारणसे आयी हुई बात है वह तो मिट सकती है और जो अपने स्वभावसे उठी हुई बात है वह कहीं नष्ट नहीं हो सकती । तो ये रागादिक दोष आगन्तुक हैं, क्योंकि कमके उदयके निमित्त में हुए हैं । उनकी आगन्तुकता कादाचित्क होनेसे अर्थात् चाये और नष्ट हो गए ऐसी अनिष्टता होनेसे मली भाँति सिद्ध है । तो आत्म में ये दोष अज्ञान रागादिक ये कादाचित्क हैं । कभी हुए और मिट गए ये आत्मामें स्वभावरूप नहीं हैं । कादाचित्कका अर्थ मात्र अद्युत नहीं किन्तु निमित्तके होनेपर बढ़ना व निमित्तके कम होनेपर घटना और निमित्तके विलकुल न रहनेपर इनका मूल नाश होना ऐसी वृत्ति जहाँ पायी जा सकती है उसे कादाचित्क कहते हैं । तो देखो ! ये रागद्वेष कादाचित्क हैं । जब हृद्यगु दान आदिक गुणोंका आविर्भाव होता है तो आत्मामें वे दोष नहीं उद्भूत, इससे जाना जाता है कि ये अज्ञान आदिक दोष कादाचित्क हैं ।

आत्मामें दोषोंके सतत रहनेकी शका व उसका समाधान—अब यहाँ शकाकार कहता है कि देखिये ! गुणोंके प्रकट होनेसे पहिले दोषका स्वभाव था तो गुणोंके प्रकट होनेकी दशामें भी तिरोहितरूपसे दोषका स्वभाव रहेगा इसलिए ये दोष कादाचित्क नहीं किन्तु आत्मामें निरन्तर रहते हैं यह शका मीमांसकसिद्धान्तकी मीमांसक लोग यह मानते हैं कि आत्मा दोषका पिण्ड है । क्रोध, मान, माया, लोभ, रागद्वेष, ईर्ष्याका समूह तो आत्मा है और जब ये दोष कम होते हैं तो आत्मामें कुछ गुण नजर आते हैं । तो आत्मामें स्वभाव तो दोषका पड़ा है, पर दोष कुछ कम रहे, दोषोंका कहीं अभाव हो तो प्रकट होते हैं । इस तरह मीमांसक सिद्धान्तानुगुण्यी आत्माको दो स्वभावी मानते हैं । इसीके अनुसार यह धर्माकी गई है कि जब आत्मामें गुण प्रकट न हुए तब तो बराबर अनादिक जन्म दोष बने आ रहे थे, तो गुण प्रकट होनेकी हासतमें भी ये दोष तिरोहितरूपसे हैं, कभी दोष मूलमें नहीं उगते हैं । दोषोंको कादाचित्क कहना, कभी होना कभी न होना एसी कभी-कभी बात कहना यह युक्त नहीं है । दोष तो निरन्तर आत्मामें रहते हैं । मीमांसककी इस शकाका समाधान करते हैं कि दोषोंकी आगन्तुक न बनाकर गुणोंकी ही आगन्तुक बनाना और दोषोंकी आत्मिका स्वभाव कहना उचित नहीं है कि जिन वृत्ति से गुण उत्पन्न रहे हो उस वृत्तिसे गुणोंके यहाँ यह भी पढ़ा जा सकता है कि गुण भी

सतत है। दोषोंके होनेसे पहिले गुणका सद्भाव था तो दोषोंके प्रकट होनेके समय भी वे गुण विरोहित रूपसे हैं। ऐसा यहाँ भी कहा जा सकता है। यह भी कहा जा सकता कि दोष न रहनेके बाद जब गुणोंका सद्भाव है तो जब तक दोष रहे थे उस कालमें भी गुणोंका विरोहित रूपसे सद्भाव है यो गुणोंमें भी निश्चय रहनेकी बात सिद्ध होती है। और फिर ऐसी माननेपर कि गुणके सद्भावके सम्बन्धमें भी विरोहित दवे हुए रूपसे दोष रूपा करते हैं, ऐसा कथन स्वीकार करनेपर जो श्रावक बड़ा हिरण्यगर्भ आदिक बड़े सत हुए हैं, जो वेदके अर्थज्ञानके बड़े अधिकारी माने गए हैं। तो जब आत्माका स्वभाव दोषका रहा तो उस हिरण्यगर्भ आदिकने जब वेदका अर्थज्ञान किया उस समयमें भी वेदके अर्थके अज्ञानका प्रसङ्ग आता है हिरण्यगर्भादिक महर्षिके, क्योंकि आत्माको तो तुमने दोष स्वभाव वाला माना। तो हिरण्यगर्भादिक भी तो जाब थे। दोष स्वभाव उनके भी था। तो जिस समयमें उन्होंने वेदका अर्थज्ञान किया उस काल में वेदके अर्थका अज्ञान भी रहा आया है, यह बात बन जायगी।

आत्माको दोषस्वभाव सिद्ध करनेमें दिये गये आक्षेपके जवाब व उनके समाधान—यहाँ भीमासक कहते हैं कि हिरण्यगर्भ आदिक सन्तोंके वेदके अर्थ का ज्ञान था, उस समय उन्हें वेदके अर्थका अज्ञान नहीं हो सकता, क्योंकि ज्ञान और अज्ञानमें परस्पर विरोध है। जहाँ ज्ञान है वहाँ अज्ञान कैसे ठहर सकता? तो उन सन्तोंने जिनको वेदका ज्ञान था उनके वेदका अज्ञान नहीं रह सकता। एक आत्मामें एक ही समयमें ज्ञान और अज्ञान बना रहे यह बात नहीं बनती। तो उत्तरमें कहते हैं कि इस ही कारणसे तो समस्त गुण और दोषोंका एक ही आत्मामें एक ही समयमें ठहरना नहीं बन सकता। जो जीव धुंध है, जिसके विशुद्ध ज्ञान प्रकट हुआ है उसके दोष भी रहा चाये यद्ध ज्ञान न बनगी। जो के दोष जब था तब गुण विकास नहीं जब गुण विकास हुआ तब दोष नहीं, इसलिए गुणके सद्भावके समयमें तिराभूतरूपसे भी दोषका भद्भाव नहीं माना जा सकता। अब यहाँ भीमासक फिर दावा करता है कि जिस आत्मामें रागद्वेष नहीं रहा ठममे फिर भी तो दोषोंकी उत्पत्ति देखी जाती है। जैसे कोई पुरुष अपने जीवनमें बड़ा क्षमावान रहा। क्रोध उसे आता ही न था, लेकिन कुछ बुढ़ापा आनेपर उसका चिड़चिड़ा स्वभाव हो गया, तो देखिये! पहिले तो दोष न थे अब दोष आ गए। तो इससे सिद्ध होता है कि जब क्षमा रखते थे उस समय में भी इसके दावका स्वभाव था। तो पुन दावकी प्रकटता देखी जानेसे गुणके समय में भी दोषकी सत्ता मात्रकी सिद्धि होसी है। उत्तरमें कहते हैं कि इसी तरह फिर गुण का भी पुन आविर्भाव होनेसे दोषके समयमें भी सत्तामात्रकी सिद्धि रहती। जिस पुरुष में अब तक गुण प्रकट न हुए थे और अब गुण प्रकट हुए हैं तो उससे यह जाना जाता है कि इस जीवमें इन ज्ञानादिक गुणोंकी सत्ता पहिलेसे थी। जैसे मामासक आत्माको दोष स्वभाव वाला सिद्ध करते हैं इसी प्रकार यहाँ गुणस्वभाव वाला सिद्ध होनेका कौन निवारण कर सकता है? यदि भीमासक यह कहें कि आत्मा दोषस्वभावी है तो

गुणस्वभावी स्त्री हो सकता । इसलिए दोनों स्वभाव होनेका एक आत्मामे विरोध है । आत्मा यदि दोष स्वभावी है तो गुणस्वभावी नहीं हो सकता । क्योंकि उनमे विरोध है । इस शकापर कहते हैं कि विरोध होनेके नातेसे तुम गुणस्वभावका खण्डन क्यों करते हो ? दोष स्वभावका खण्डन कर दो । आत्मामे चूँकि दोष स्वभाव होना, गुण स्वभाव होना, ये दोनों स्वभाव एक साथ नहीं रह सकते तो यह कहो कि आत्मा दोष स्वभावी नहीं है, गुण स्वभावी ही है ।

मुक्तिकी प्रमाणसिद्धता होनेसे आत्माके गुणस्वभावताकी सिद्धि — अब मीमांसक प्रश्न कहते हैं कि आत्मा गुण स्वभाव वाला है यह आप किस तरह सिद्ध करेंगे तो उत्तर तो सीधा यह है मुकाबलेतन कि आत्मा दोष स्वभावी है यह भी सिद्ध आप किस तरह करेंगे ? यदि मीमांसक कहें कि यह आत्मा दोष स्वभावी नहीं होता तो यह ससारी न बनता । यह जीव जो ससारमे भटक रहा है, नाना देहोंको धारण कर रहा है, इससे ही यह सिद्ध है कि आत्मामे दोषका स्वभाव पड़ा हुआ है । इस बथनपर अब स्याद्वादी उत्तर देते हैं कि मीमांसकोने यह माना कि आत्मा दोषस्वभावी है, क्योंकि यदि दोषस्वभावी आत्मा न होता तो इसका ससार न बनता यह जो ससारमें भटक रहा है, यह भटकना इसी कारण सिद्ध होता है कि आत्मा दोषस्वभावी है । तो इसके उत्तरमें यह पूछा जा रहा है मीमांसकोसे कि यह बताओ कि जीवका ससारीपना क्या सभी जीवोंका अनादि अनन्त है ? यदि कहो कि हाँ सभी आत्माओंका ससारीपना अनाद्यनन्त है तो यह बात प्रतिवादीके लिए असिद्ध है । मीमांसक जो यह कह रहे हैं कि अत्म दोषस्वभावी है । यदि दोषस्वभावी न होता तो यह ससारी न बनता । तो यदि ससारी रहना अनादिसे अनन्तकाल तक हो ही सब जीवोंका तब तो माना जा सकता है कि आत्मा दोषस्वभाव वाला है, कहा जा सकता कि सभी तो अनादिसे ससारी है और अनन्त काल तक ससारी रहेगा लेकिन ऐसा तो है नहीं, क्योंकि जीवकी मुक्ति प्रमाणसे सिद्ध है । यह आत्मा उपायसे, सम्यक्स्व ज्ञान चारित्रिक बलसे कर्मसे मुक्त भी हो जाता है, इसका ससारीपना भी मिट जाता ।

सदाके लिये सशारित्व निवृत्ति होना सिद्ध होनेसे आत्माके दोषस्वभावताकी असिद्धि—यदि कोई पूछे - कैसे मिट जाता है ससारीपना ? तो मुझे । किसी आत्मामे ससार बिल्कुल निवृत्त हो जाता है । ससारण, देहोंका धारण, कषायों की उत्पत्ति, आकुलता, क्षोभका होना, आत्मामे विविध तरंग उठना यह ही तो सब ससार है, तो कोई आत्मा ऐसा भी होता है कि जिस आत्मामे यह ससार बिल्कुल नहीं रहता, क्योंकि ससारके कारणभूत जो मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान, मिथ्याचारित्र्य हैं उनकी अत्यन्त निवृत्ति अन्यथा न बन सकती थी । जब आत्मामे मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान, मिथ्याचारित्र्य सदाके लिए नहीं रहते, अत्यन्त अलग हट जाते हैं तो उससे सिद्ध है कि ससार भी नहीं रहता । अबीमे परिश्रमशु करना, कषायोंका होना, इसका

कारण है मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान मिथ्याचारित्र्य । आत्माका स्वरूप और भाँति है श्रद्धान कर लेना यह और भाँति है । यही मिथ्या श्रद्धान है । पदार्थोंका स्वरूप और भाँति है और उसकी जानकारी और भाँति है, उसका नाम है मिथ्याज्ञान जीवका शुद्ध काम या स्वरूपमें रमनेका लेकिन यह परपद योंका आश्रय कस्के रागद्वेष भावोंमें रम रहा है, यह है इसका मिथ्याचारित्र्य । तो ये तीन जब आत्मासे बिल्कुल हट जाते हैं तब वहाँ ससार कैसे रह सकता है ? तो यह सिद्ध है प्रमाणसे कि किसी आत्मामें ससार बिल्कुल नहीं रहता । ससारके कारण हैं मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान और मिथ्या-चारित्र्य । सो यह बात याने जो ससारमें रहनेका, जन्म मरण करनेका कारण है यह दोनोंको मान्य है—वादी और प्रतिवादीको । और यह भी दानोको असिद्ध है कि मिथ्या ज्ञानको बजहसे सम्म्यग्ज्ञानका अभाव रहता है । जब मिथ्याज्ञान है तो सम्म्यग्ज्ञान तो नहीं ठहर सकता, यह भी दोनोंका मान्य है । अब यह देखिये ! जब कि ससारका कारणभूत मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान मिथ्याचारित्र्य किसी आत्मामें सदाके लिए नहीं रहता, आत्मामें अलग जाता है तब ससार कैसे रहेगा ? और, यह बात प्रमाणसे सिद्ध है कि किसी आत्मामें ये मिथ्यादर्शन आदिक सदाके लिए नहीं रहते आत्मामें बिल्कुल हट जाते हैं, क्योंकि उन मिथ्यादर्शन आदिकका विरोधी सम्म्यग्दर्शन आदिक उत्पन्न हो जाते हैं । उन सम्म्यग्दर्शन आदिक गुणोंका परम प्रकर्ष बन जाता है, वस्तुस्थितिसे ये विकसित हो जाते हैं तो मिथ्यादर्शन आदिक फिर ठहर कैसे सकते हैं । यह स्पष्ट है कि जहाँपर जिसके विरोधीको प्रबलता होगी वहाँ वह विकल्प हट जायगा । जैसे नेत्र में जब निमलता बढ़ जायगी तो तिमिर आदिक भी और रोग हैं वह दूर हो जायगा । यह उदाहरण बिल्कुल अनुरूप है । यह नहीं कह सकते कि इसमें साध्य नहीं है अथवा इसमें साधन नहीं है । किसी पुरुषकी आँखमें तिमिर रोग था, उस तिमिर रोगकी बजहसे वह अंधेरा अंधेरा प्रतीत करता था अब तिमिर रोगकी प्रत्यन्त निवृत्ति होगयी जैसे जिसको मोर्तिगा होना है उसका आपरेशन होनेपर वह रोग बिल्कुल हट जाना है प्रतीति हुई कि उस तिमिर रोगका विरोधी कोई विशिष्ट अजन आदिक लगाया गया उसका कारण जुटा । तो उस तिमिर रोगके विरोधी कारणका जहाँ आसन जमा वहाँ फिर वह नहीं ठहर सकता है तो मिथ्यादर्शन आदिक दोषोंके विरोधी हैं सम्म्यग्दर्शन आदिक । जहाँ सम्म्यग्दर्शन है मिथ्यादर्शन न ठहरेगा, तो इन गुणोंको होनेसे यह सिद्ध होता है कि किसी आत्मामें मिथ्यादर्शन आदिक सदाके लिए नहीं रहते ।

सम्म्यग्दर्शनादिक गुणोंमें मिथ्यादर्शनादिक दोषोंके विरोधित्वकी सिद्धि यदि यहाँ भीमासक आदि कोई शकाकार पूर्व कि यह बातलांवे कि सम्म्यग्दर्शन आदिक गुण मिथ्यादर्शन आदिक दोषोंके विरोधी हैं यह निश्चय तुमने कैसे किया ? तो उसके निश्चयकी साधना सुनो ! जब यह देखत है कि सम्म्यग्दर्शन आदिक गुणोंकी वृद्धि होने से मिथ्यादर्शन आदिककी हानि है तो उससे यह सिद्ध है कि मिथ्यादर्शन आदिकका विरोधी सम्म्यग्दर्शन है । जब हम यह देखते हैं कि प्रकाशके होनेपर अंधकार हट जाता

है, ज्यो ज्यो प्रकाश तेज होता है त्यों त्यों अंधकार भी उसी तेजीसे हटता जाता है । अंधकारका विरोधी है प्रकाश । प्रकाश हो गया तो वहाँ अंधकार नहीं ठहरता । जो चीज बढ़नी हुई जिनको घटा दे वह उसका विरोधी कहलाता है । जैसे प्रकाश बढ़ता हुआ अंधकारका विरोधी है । और, भी सुनो—जैसे, उष्ण स्पर्श बढ़ते हुए शीतस्पर्श को घटाता है तो उष्णस्पर्श शीतका विरोधी है । इसी तरह जब, सम्यग्दर्शन आदिक गुण बढ़ते हैं तो मिथ्यादर्शन आदिक हट जाते हैं । इससे सिद्ध होता है कि सम्यग्दर्शन आदिक मिथ्यादर्शन आदिकके विरोधी हैं ।

सम्यग्दर्शनादिक गुणोंके परम विकासकी सिद्धि—अब यहाँ शकाकार कहता है कि सम्यग्दर्शन आदिकका किसी आत्मामें उत्कृष्ट विकास है यह बात कैसे सिद्ध करोगे ? तो उत्तरमें कहते हैं कि किसी आत्मामें 'सम्यग्दर्शन' आदिक पूर्णरूपसे विकसित हैं यह बात सिद्ध होती है इस हेतुसे कि वे 'सम्यग्दर्शन' आदिक तारनमरूपसे बढ़ते-ए देखे जाते हैं । किसीमें ज्ञान जिनना है उसमें बड़ा हुआ ज्ञान दूसरेको है, उससे बड़ा हुआ ज्ञान किसी अन्यमें है । तो जहाँ स्वभावका विकास बढ़ता हुआ नजर आता है तो वहाँ यह मानना होगा कि कोई आत्मा ऐसा अवश्य है कि जिसमें स्वभाव का पूर्ण विकास हुआ है । जो चीज बढ़नी हुई होती है वह किसी न किसी जगहसे उत्कृष्ट विकास वाला हुआ करती है, जैसे यहाँ परिमाण बढ़ते हुए नजर आ रहे बड़ों की सूई छोटी है बड़ी उससे बड़ी है यह महल उससे बड़ा है तो जब एकसे एक बढ़कर परिमाण वाले पदार्थ नजर आते हैं तो यह सिद्ध होता है कि कोई वस्तु ऐसी भी है जो अत्यन्त विज्ञान परिमाण वाली है । वह क्या है ? 'प्रकाश' । अब एकसे एक बढ़कर बड़े बड़े परिमाण पदार्थ दृश्यमान हो रहे तो उससे सिद्ध है कि कि कोई है महा-परिमाण वाला । ऐसा अनुमान ना मोमासकोने स्वयं ही किया है । अब इस प्रकरणमें देखिये कि सम्यग्दर्शन आदिक ये बढ़ते हुए रहते हैं इस कारणसे यह सिद्ध है कि किसी आत्मामें सम्यग्दर्शन आदिक गुणोंका उत्कृष्ट विकास अवश्य है ।

सम्यग्दर्शनादि गुणके परमप्रकर्ष साध्यके साधक प्रकृष्यमाणत्व हेतुकी अव्यभिचारिताकी सिद्धि—शकाकार कहता है कि इस अनुमानमें जो हेतु दिया गया है कि जो बढ़ती हुई बात है उसका कहीं परिपूर्ण बंधाव अवश्य है । इस हेतुमें परत्वं और अपरत्वंके साथ व्यभिचार आता है । याने दूरी और निकटता छोटे और बड़े होना, लुहरा और जेठा होना आदि परत्वं और अपरत्वं कहलाता है । तो देखिये ! परत्वं और अपरत्वं बढ़ते हुए तो नजर आते हैं लेकिन ऐसा कोई स्थल नहीं है जहाँ परत्वंका परम विकास हो या अपरत्वंका परम विकास हो, तो हेतुके होनेपर भी साध्यके न होनेसे इस हेतुमें व्यभिचार आता है । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि प्रकृष्यमाणत्वं हेतुका परत्वं व अपरत्वंके साथ व्यभिचार नहीं बताया जा सकता क्योंकि जोल्लको सपरिमाण कहने वालोंके सिद्धान्तमें परत्वं व अपरत्वंका भी परम

प्रकर्ष सिद्ध है। लोक अपर्यन्त है याने अन्तरहित है यह नही कल्प जा सकता, क्योंकि इसका विशिष्ट सन्निवेश याने आकार पाया जाता है। जैसे पर्वतका कोई विशिष्ट सन्निवेश है, आकार है तो पर्वत सपर्यन्त भी है। जो अपर्यन्त है अनन्त है वह विशिष्ट सन्निवेश वाला नहीं होता जैसे कि आकाश। अपर्यन्त है और विशिष्ट सन्निवेशसे रहित है और यह लोक विशिष्ट सन्निवेश वाला है इस कारण यह लोक सब ओरसे अपर्यन्त है। तो लोकमें परत्वकी प्रवृत्ति सिद्ध है तथा परमाणुमें अपरत्वकी प्रवृत्ति सिद्ध है। इन सम्प्रदर्शनादि गुणोंका परमप्रकर्ष सिद्ध करनेके लिये दिये गये प्रकृष्यमाणत्व हेतुका परत्व आरत्वके साथ अभिचार नहीं कहा जा सकता। सो प्रकृष्यमाणत्व हेतु से सम्प्रदर्शनादिक गुणोंका परमप्रकर्ष सिद्ध हो ही जाता है।

प्रकृष्यमाणत्व हेतुकी निर्दोषता यहाँ शकाकार कहता है कि प्रकृष्यमाणत्व हेतुका ससारके साथ अनैकान्तिक दोष हो जायगा क्योंकि संसारका परम प्रकर्ष न होनेपर भी ससारमें प्रकृष्यमाणत्व हेतु देखा जा रहा है। समाधानमें कहते हैं कि प्रकृष्यमाणत्व हेतुका ससारके साथ भी अनैकान्तिक दोष नहीं आता क्योंकि अजन्म जीवों में ससार का परम प्रकर्ष सिद्ध है, अर्थात् जिसका ससार सदाके लिए हो उस ही के भी ससारका परम प्रकर्ष कहा जायगा। तो अजन्म जीव हैं ऐसे जिनको कभी मुक्ति न होगी। तो उनमें ससारकी परम प्रकर्षता सिद्ध है। और प्रकृष्यमाणत्व तो दोनोंको साम्य ही है, और साध्य भी अजन्म जीवमें सिद्ध हो गया तब हेतुका ससारके साथ अनैकान्तिक दोष नहीं होता। कोई यहाँ ऐसी शका करे कि तब फिर हेतुका मिथ्या-दर्शन आदिकके साथ अभिचार हो जायगा, सो मिथ्यादर्शन आदिकके साथ भी अभिचार नहीं होता, ऐसा एकान्त नहीं है कि मिथ्यादर्शन आदिक प्रकृष्यमाण तो भेदे जा रहे हैं, परन्तु किसी जीवमें मिथ्यादर्शन आदिकका परम प्रकर्ष न होता हो। अनैकान्तिक दोष तो तब बढेंगे कि मिथ्यादर्शन आदिक प्रकृष्यमाण तो हो, पर उनका परम प्रकर्ष न हो तब ही तो अनैकान्तिक दोष कहा जायगा ना, लेकिन मिथ्यादर्शन आदिक की परम प्रकर्षता अजन्म जीवोंमें पायी जाती है अर्थात् अजन्म जीवोंमें सदा काल मिथ्यादर्शन मिथ्याज्ञान, मिथ्याचारिय "होगे। इस कारण प्रकृष्यमाणत्व हेतुको परम प्रकर्ष साध्य सिद्ध करनेमें दूषित नहीं कहा जा सकता। यह सब तो हुआ अनैकान्तिक दोषके निवारणका प्रसंग। अब यहाँ देखिये कि प्रकृष्यमाणत्व हेतुमें किछद हेतुबाधपना भी नहीं है किछद हेतु उसे कहते हैं कि जो हेतु साध्यका विरोधी हो याने साध्यसे विपरीत अन्य बातको सिद्ध करे, लेकिन प्रकृष्यमाणत्व हेतु परम प्रकर्षरहित किसी वस्तुमें नहीं पाया जाता अर्थात् जो चीज बढ़ती तो रहे पर खूब सीमा तक न बढ़ सके ऐसा कुछ भी नहीं है।

सम्प्रदर्शनादि गुणोंकी परमप्रकर्षता सिद्ध हो जानेसे आत्माके गुण-स्वभावताकी प्रसिद्धि—उक्त प्रकारसे प्रकृष्यमाणत्व हेतुकी निर्दोषता सिद्ध हो जानेके

कारण सिद्ध होता है कि सम्पद्दर्शन आदिक जब बढ़ते हुए प्रवर्तते हैं तो यह निश्चय है कि कहीं मिथ्यादर्शन आदिकका बिल्कुल ही दिनाश हो जाता है क्योंकि सम्पद्दर्शन आदिक गुण मिथ्यादर्शन आदिक दोषके विरोधी हैं, तो यहाँ प्रकृष्यमाणत्व हेतुसे सम्पद्दर्शन आदिक गुणोंकी परम प्रकर्षता सिद्ध हो जाती है। और जब सम्पद्दर्शन आदिक गुण ऊँचे विकासमें पहुँचते हैं तब यह बात सिद्ध हो जाती है कि किसी आत्मामे मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान, मिथ्याचारित्रकी अत्यन्त निवृत्ति होती ही है। जब कहीं रत्नत्रय का पूर्ण विकास होता है यह सिद्ध हो तो यह बात अपने आप सिद्ध होती है कि कहीं मिथ्यादर्शन आदिक दोषोंका पूर्णतया विनाश हो जाता है। और जब यह सिद्ध हो गया कि किसी आत्मामें मिथ्यादर्शन आदिकका अत्यन्त अभाव हुआ है तो उससे यह सिद्ध हुआ ना कि आत्मा ज्ञानादिक गुणोंके स्वभावरूप है। आत्मा दोषस्वभावी नहीं है क्योंकि एक आत्मामें एक ही समयमें गुणस्वभाव और दोषस्वभावता होनेका विरोध माना गया है।

जीवत्वान्यथानुपपत्तिसे अभव्य जीवके स्वरूपमें भी गुणस्वभावताकी सिद्धि—अब यहाँ कोई साक्षात्कार कहता कि सामान्यतया आत्माकी गुणस्वभावी भले ही सिद्ध कर लें, किंतु अभव्य जीवमें तो गुणस्वभावता सिद्ध नहीं होती। अभव्य जीव अनन्त काल तक कभी भी मुक्त न हो सकेंगे उनके दोष न छूट सकेंगे। उनमें सम्पद्दर्शन, सम्पद्ज्ञान, गुणोंका अकुर भी न बन सकेंगा तो ऐसे अभव्य जीवोंमें गुणस्वभावता सिद्ध नहीं है, इसके उत्तरमें कहते हैं कि जब यह सिद्ध हो गया कि मुक्तिके प्राप्त किसी आत्मामे गुणस्वभावता निर्वाच है तो किसी भी आत्मामे गुणस्वभावताकी प्रसिद्धि होनेपर सभी जीवोंमें गुणस्वभावताकी सिद्धि होती है। अभव्य जीवमें भी गुणस्वभावता बराबर है। यदि अभव्य जीवोंमें गुणस्वभावता न होती तो उनमें जीवत्वकी उपपत्ति ही न बन सकती थी अर्थात् न हो कोई जीव गुणस्वभावी तो वह जीव ही नहीं है। इस प्रसंगको यो भी समझा जा सकता है कि ज्ञानावरण आदिक अष्टकर्म इन अभव्य जीवोंके साथ भी लगे हुए हैं तभी तो अन्य जीवोंकी भाँति जैसे कि अनेक भव्य जीव सत्तारमें परिश्रमण कर रहे हैं कम ज्ञानी बहुत ज्ञानी बन रहे हैं इसी प्रकार अभव्य जीव भी तो श्रमण करके नाना परिणामन करते हैं। इससे सिद्ध है कि अभव्य जीवोंके साथ भी ज्ञानावरण आदिक कर्म लगे हुए हैं। ज्ञानावरण आदिकके भेदमें एक केवल ज्ञानावरण भी है वह भी अभव्यसे साथ लगा है। केवल ज्ञानावरणका अर्थ है कि ऐसी प्रकृति जो केवल ज्ञानका आवरण करे। यदि अभव्य जीवमें केवल ज्ञानस्वभावता न होती तो उसके आवरणका प्रसंग ही क्या? तो अभव्य जीवमें भी गुणस्वभावता है।

निकट भव्य दूरान्दूरभव्य व अभव्य सभी जीवोंमें गुणस्वभावता—  
इस प्रसंगमें जीवोंको तीन श्रेणियोंमें रखिये—निकट भव्य जीव, दूरान्दूरभव्य जीव

अन्य अमय जीव । अमय जीवके रत्नमय प्रकट होनेकी शक्ति नहीं है अर्थात् रत्नमय धर्म व्यक्त होनेकी शक्ति नहीं है । दूरानदूर मयमें ऐसा कभी योग ही न मिलेगा कि रत्नमय धर्म उनमें व्यक्त हो सके । ऐसे मय जीवोंमें रत्नमय व्यक्त होनेकी शक्ति है और योग मिलनेपर उनकी मुक्ति हो सकती है पर योग ही न मिलेगा इसके लिए तीन दृष्टान्त निहारिये—अमय जीवके लिए दृष्टान्त तो है वच्छास्त्री दूरानदूरमयके लिए है सुशील विषया और निकट मय जीवके लिए दृष्टान्त हैं साध राग महिमायें । जैसे वच्छास्त्रीमें पुत्र व्यक्त करनेकी शक्ति नहीं है । स्त्री होनेके नाते सा शक्ति मानी जायगी, पर उसके व्यक्त होनेकी शक्ति नहीं है । जो अमय जीव होनेके नाते केवल ज्ञानका स्वभाव शक्ति तो मानी जायगी, परन्तु ऐसे ज्ञानस्वभावके व्यक्त होनेकी शक्ति नहीं है । दूरानदूर मय सुशील विषयाकी तरह है । जैसे सुशील विषयोंमें पुत्र प्रभव की व्यक्तिकी शक्ति है लेकिन कभी पुत्र होगा ही नहीं, सुशील होनेके कारण योग मिलेगा ही नहीं । इसी प्रकार दूरानदूर मयमें केवल ज्ञान व्यक्त होनेकी शक्ति तो है पर कभी ऐसा योग मिलेगा ही नहीं । ता इन दृष्टान्तोंसे यह बात परखना है कि अमय जीवमें भी केवल ज्ञानका स्वभाव है । गुण स्वभावना सब जीवोंमें होती है । इस प्रकार जब सब आत्माओंमें ज्ञानादिक गुण स्वभावना सिद्ध हो गया तो दोष स्वभावना असिद्ध हो गया । आत्मा गुण स्वभावी है दोष स्वभावी नहीं है ।

आत्माके गुणस्वभावताकी सिद्धि, दोषस्वभावताकी असिद्धि दोषोंके आगन्तुकत्व व कादाचित्कत्वकी सिद्धि होनेसे किसी परम पुरुषमें विश्रुता की सिद्धि—उक्त प्रकारसे जब दोष स्वभावीपन आत्मामें असिद्ध है तो इससे यह बात स्पष्ट सिद्ध हो जाती है कि दोष कादाचित्क होते हैं अर्थात् निमित्त बढ़नेके कारण दोष बढ़ जाते हैं, निमित्त घटनेके कारण दोष घट जाते हैं । दोषमें कादाचित्कपना है और जब यह सिद्ध हो गया कि आत्मामें रागादिक दोष कादाचित्क हैं तो यह भी स्पष्ट रूपसे सिद्ध हो जाता है कि रागादिक दोष आगतुक हैं, स्वाभाविक नहीं हैं । जीवमें जीवके स्वभावके कारण जीवके सत्त्वसे ही रागादिक दोष आये हो ऐसे बात नहीं है । सब यह सिद्ध हो जाता है कि जो आगतुक मूल हैं वे ही पूर्णतया नष्ट होते हैं । ज्ञानादिक गुण नि दोषरूपसे कहीं भी नष्ट नहीं हो सकते, आगतुक मूल ही नि दोषरूपसे नष्ट हो सकते हैं । तो इसका कारण यह है कि रागादिक दोष अपने निमित्तके बढ़नेसे उत्पन्न हुए हैं । तो जब रागादिक दोषके ह्रासके कारण बढ़ते हैं तो रागादिक दोष नष्ट हो जाते हैं । रागादिक दोषों के बढ़ने के निमित्त हैं मिथ्यादर्शन आदिक और रागादिक दोषों के ह्रासके निमित्त हैं सम्यग्दर्शन आदिक । जब सम्यग्दर्शन आदिक गुण बढ़ते हैं तो आत्मामें रागादिक दोष पूर्णरूपसे निकल जाया करते हैं । यह बात स्पष्टतया प्रसिद्ध होती है, उसका कारण है कि दोषोंके हटानेके निमित्त हैं सम्यग्दर्शन आदिक । जब वे आत्मावलम्बनके—प्रमादसे—विशिष्टरूपसे बढ़ते हैं तो निमित्तसे दोष नष्ट हो जाते हैं—इस सब उक्त कथनका यह निष्कर्ष होता है कि

आवरण अर्थात् ज्ञानावरण आदिक द्वय कर्म और दोष अर्थात् भावकर्म इन दोनोंकी किसी महान् आत्मासे अत्यन्त निवृत्ति हो जाती है। तो इस प्रकार समझिये कि कोई आत्मा कर्म रूपी पहाड़का भेदन करने वाला है। और जो कर्म पहाड़का भेदन करदे जिसमें सम्बन्धन आदिक गुण परम उत्कृष्ट 'अन' जायें, मिथ्यादर्शन आदिक दोष पूर्णतया निवृत्त जायें, ऐसा ही बीतराग सर्वज्ञ मोक्षमार्गका प्रणेता हो सकता है और वही यहाँ स्तुति करने योग्य है, और वही हमस्त तत्त्वोंका जानकार है। यह देवागम स्तोत्र गन्धर्वहस्तिमहामाष्य स्वामी समन्तभद्राचार्य द्वारा तत्त्वार्थसूत्र महाग्रन्थकी टीका रूपमें लिखा गया है जिसके मंगलाचरणकी सिद्धिके लिए अर्द्धमीमांसा की गई है उस मंगलाचरणमें तीन विशेषण है मोक्षमार्गका नेता, कर्म पहाड़का भेदन वाला, समस्त तत्त्वोंका जानने वाला। तो यहाँ प्रयोजन है मोक्षमार्गका नेता सिद्ध करनेका। जो मोक्षमार्गका नायक है उसके ही वचन प्रमाणभूत होंगे। और उसके बताये हुए शासन का अनुसरण करके जीव मुक्ति पायेंगे। तब मोक्षमार्गका प्रणेता कौन हो सकता है, उसके लिए कारणभूत हैं दो विशेषण जो कर्मोंका नाश करदे और समस्त तत्त्वोंका जाननहार हो, अर्थात् बीतराग सर्वज्ञदेव ही आशु हो सकता है।

मीमांसको द्वारा आत्माकी अमर्त्यज्ञा व दोषस्वभावता सिद्ध करनेकी पुनः प्रयास— अब यहाँ मीमांसक शका कथा है कि भले ही किसी आत्मामें से सारे उपद्रव टल गए हों, वह आत्मा निर्दोष भी हो गया हो तब भी वह दूरवर्ती विप्रकृष्ट पदार्थोंका कैसे प्रत्यक्ष कर सकेगा ? विप्रकृष्ट पदार्थ होते हैं तीन प्रकारके— जो देशमें दूरवर्ती हो अर्थात् किसी ग्राम देशके पदार्थ हो जो कालसे दूरवर्ती हो अर्थात् बहुत भूत और भविष्यकी बात हो तथा जो स्वभावसे दूरवर्ती हो, अत्यन्त सूक्ष्म हो ऐसे दूरवर्ती, अन्तरित, सूक्ष्म पदार्थोंका कोई आत्मा किन्तु भी निर्मल हो जायें पर, प्रत्यक्ष नहीं कर सकता है। जैसे कि नेत्रोंकी कितनी भी निर्दोषता हो, कोई रोग व रहे नेत्रमें जिसमें तिमिर आदिक रोग अथवा मोतिया बिन्दु आदिक रोग सब कर्जक पटल भी दूर हो गए तो भी नेत्र दूर देशके, दूर कालके और परमाणु जैसे सूक्ष्म पदार्थोंकी दृष्टि नहीं रख सकते। तो जैसे नेत्र दूरवर्ती पदार्थोंका प्रत्यक्ष करते हुए प्रतीत नहीं होता है इसी प्रकार ज्ञान कितना भी निर्दोष हो जाय फिर भी वह समस्त अर्थोंका प्रत्यक्ष करनेमें समर्थ नहीं हो सकता। यह शका मीमांसक सिद्धान्तके अनुसार है। उनका कहना है कि नेत्र किसने ही निर्मल हो जायें मगर नेत्रोंमें जिसकी योग्यता है उस माफिक ही तो योग्य पदार्थोंका नेत्र प्रत्यक्ष कर सकेंगे। अथवा और दृष्टान्त लीजिये ऐसा सूर्य जिसपर न कोई राहुकेतुका उपद्रव हो, न मेघपटल आदिक आड़े आये हो, बिल्कुल स्वच्छ आकाश, पर, वस्तुके आवरणसे रहित होनेपर भी सूर्य सारे विश्वको तो प्रकाशित नही कर सकता, अपने योग्य और वर्तमान अर्थोंका ही प्रकाशित कर सकेगा। अथवा उदय होनेपर क्या दूरवर्ती देश और जिसने भी क्षेत्र हैं, क्या सब क्षेत्रों में वह सूर्य पदार्थोंको प्रकाशित कर सकता है ? नहीं। और भूत भविष्यके पदार्थोंको

पदार्थों का सूर्य प्रकाशित कर सकता है ? नहीं । इसी प्रकार किसीका ज्ञान कितना निर्मल हो गया हो फिर भी वह दूर देशके, दूर कालके और अत्यन्त सूक्ष्म पदार्थोंको प्रकाशित नहीं कर सकता है । जोधमें रागादिक भावोंका उपद्रव कुछ भी न रहा हो, ज्ञानावरण आदिक द्रव्यकर्मरूप कलक भी अब दूर हो गए हों फिर भी ज्ञान अपने योग्य पदार्थोंको ही जानेगा, भूत भविष्यके, दूर देशके और अत्यन्त सूक्ष्म परमाणुओंकी बातको प्रत्यक्ष नहीं कर सकता है । कोई मुक्त आत्मा भी हो गया, लेकिन मुक्त आत्मा होनेपर वह केवल कुछ पदार्थोंके जाननेमें ही प्रमाणभूत रहेगा । वेदवाक्योंमें जो लिखा है और धर्मकी जो प्रमाणता वेदवाक्योंसे आती है उस धर्म आदिकके विषयमें मुक्त आत्मा प्रमाण न होगा । तो कितना भी सूक्ष्म ज्ञान करने वाला आत्मा बन जाए तो भी देखिये, सबको तो न जान सका । धर्मादिकमें तो वेदवाक्य ही की प्रमाणता है । तो धर्मादिकपर मुक्ति जीवोत्ता अधिकार तो न रहा । इसमें सिद्ध है कि समस्त उपद्रव टन जानेपर भी, कर्म कलक दूर हो जानेपर भी मुक्त आत्मा समस्त भावोंको, पदार्थोंको जाननेमें समर्थ नहीं हो सकता । इस प्रकार जब सबको जाननेका सामर्थ्य न रहा तो सबको जाननेका स्वभाव न रहा । तो यों इसमें फिर दोष स्वभाव निश्चय ही हो जायगा ।

आत्माके अवर्जितत्वकी आशंकाका पञ्चम कारिका द्वारा समाधान—  
यहाँ भीमार्थसिद्धान्तानुयायी यह शका रख रहे हैं कि कोई आत्मा कितना ही निर्मल हो जाय, उसके आवरण भी सारे हट जायें तो भी वह सारे विद्वत्को, परोक्षभूत अर्थ को न जान सकेगा । मुक्त आत्मा भी हो गया लेकिन धर्म पुण्य पाप तत्त्वके बारेमें वेद का ही अधिकार है । पुण्य पाप धर्मादिको मुक्त आत्मा नहीं जान सकता सो पुण्य पाप के सम्बन्धमें मुक्त आत्मा प्रमाणभूत नहीं है । वे तो आनन्द स्वभाव वाले हैं । सो मुक्त आत्मा हो जानेका अर्थ इतना है कि वे अपने आनन्दमें डूबे रहें । पर निर्मल होनेसे कर्म कलक दूर होनेसे मुक्त आत्माओंमें यह कला न आयगी कि वे पुण्य पाप धर्मादिक परोक्ष अर्थके भी ज्ञाता बन जायें । हाँ यह बात अवश्य है कि मुक्त आत्माओंमें आनन्द पूरा प्रकट है और आनन्द स्वभावका वहाँ प्रतियोग नहीं है । श्रुतिवाक्यमें भी यह उप-देश किया है कि मुक्त आत्माके बारेमें केवल पुण्य पापकी जानकारीका निषेध है । मुक्त आत्मा जो कर्मोंसे छूट गए, जिन्हें कोई सिद्ध भगवान कहते हैं, कोई मुक्त कहते हैं, तो वे पुण्य पापकी बातको नहीं जान सकते और धर्मकी बात छोड़कर दुनियाकी सारी बातें जानें, उनका हम निषेध नहीं करते । इस प्रकार भीमार्थसिद्धान्तके अनुयायी लोग सर्वज्ञके विषयमें शका रख रहे हैं । तो इस प्रकार शकाशील व्यक्तियोंको यह बतानेके लिए कि वास्तवमें कोई आत्मा सर्वज्ञ ही हो जाता है । उससे फिर कोई पदार्थ जाननेसे बचे नहीं रहते, इसी बातको स्वामी समतन्द्र आचार्य कहते हैं ।

सूक्ष्मान्तरितदूरार्थाः प्रत्यक्षा कस्यचिदध्या ।

अनुमेयत्वगोक्त्यादिरिति सर्वज्ञसंस्थितिः ॥ ५ ॥

किरी परमपुरुषमे समस्त पदार्थोंकी प्रत्यक्ष विषयताकी सिद्धि—  
सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती पदार्थमे किसी न किसीके प्रत्यक्षभूत हैं, क्योंकि अनुमेय होनेसे जो जो पञ्च अनुमानमें आती है वह चीज किसीके द्वारा प्रत्यक्षमें भी होती है। जैसे किसी कमरेमेंसे (रमोई घरमें) ऊपर धुवाँ निकल रहा है तो उस धुवाँको देखकर लोग यह अनुमान करते हैं कि वहाँ आग जल रही है क्योंकि धुवाँ उठनेसे। तो दूरमे रहने वाले पुरुषने तो उगका अनुमान किया लेकिन जिस अग्निका किसीने अनुमान किया उस अग्निको कोई पक्ष भी जान रहा है। जो रमोई घरमें बैठे हुए पुरुष हैं वे उसे प्रत्यक्ष भी जानते हैं। तो इसी प्रकार जब सूक्ष्म पदार्थ याने परमाणु, अन्तरित पदार्थ राम रावण आदिक महा पुरुष जो भूतकालमे हो गए, और दूरवर्ती पदार्थ हिमवान् पर्वत, विदेह क्षेत्र १५५ नरक आदिक पदार्थ ये किसी न किसी आत्माके द्वारा प्रत्यक्षमें आये हुए हैं इन्हें कोई स्मृति जानता है क्योंकि ये अनुमेय हो रहे हैं। अनुमानमें आते हैं और आगम आचार्यमे भी प्रसिद्ध हैं। इस तरह इस प्रयोग द्वारा यह भी सिद्ध हो जाता है कि कोई आत्मा अवश्य ही सर्वज्ञ है। परलभूत पदार्थ तीन प्रकारके होते हैं जो भावो नही दिख रहे, जो इन्द्रिय द्वारा जानने नहीं आ रहे ऐसे पदार्थ तीन तरह के हैं—एक तो होते हैं सूक्ष्म अर्थात् स्वभाव विप्रकर्षी। जो स्वभावमे अपने स्वरूपमें बहुत गहरे हैं वे परमाणु आदिक जो कुछ पदार्थ होते हैं दूसरे विप्रकर्षी हैं अन्तरित। याने कानविप्रकर्षी। जो बहुत लम्बे भूत समयमें हुए हैं, जैसे राम रावण आदिक पुरुष तथा जो भविष्यकालमें होंगे वे भी अन्तरित हैं। जो पदार्थ होते हैं दूरवर्ती याने देशमे बहुत लम्बे जाकर जो पदार्थ रहते हैं जैसे हिमवान् पर्वत, मेरुपर्वत, विदेह क्षेत्रादिक ये कहलाते हैं दूरवर्ती विप्रकृष्ट, ऐसे ये तीन प्रकारके परलभूत पदार्थ किसी आत्माके जानने प्रत्यक्षभूत हुए हैं क्योंकि वे अनुमेय हैं, जैसे अग्नि आदिक अनुमेय, पदार्थ जिनका अनुमान बना है और साधन द्वारा जिनका साधन सिद्ध करना है ऐसा पदार्थ किसी न किसीके द्वारा प्रत्यक्ष है। इस प्रयोग द्वारा सर्वज्ञके सद्भावकी सिद्धि भली प्रकार हो जाती है।

सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती पदार्थोंके स्वरूपके सम्बन्धमे दो विकल्प उठाकर भीमासको द्वारा प्रथम विकल्पमे सिद्धसाध्यताका कथन—प्रब यहाँ भीमासक संज्ञा करते हैं कि यह यत्नावी कि सूक्ष्म आदिक पदार्थ जैसा कि यहाँके लोगोको प्रत्यक्षभूत अजर आता है। छोटा कण्ड पतला घागा आदिक सूक्ष्मसे सूक्ष्म पदार्थ जैसे कि यहाँ किसीको पक्ष हो देखे गए हैं, क्या इस ही तरहके सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका अनुमेयपना बताकर किसीके प्रत्यक्षभूत है, यह सिद्ध कर रहे हो या सूक्ष्म आदिक पदार्थ यहाँ किसीको प्रत्यक्ष है उभये बिलक्षण याने जो यहाँ किसीको भी नजर ही नही आ सकता ऐसा सूक्ष्म आदिक पदार्थ अनुमेयत्व हेतु देकर किसी न किसीके प्रत्यक्षभूत है, यह सिद्ध कर रहे हो ? इन दो विकल्पोंमेंसे यदि कहो कि जैसे सूक्ष्म पदार्थ यहाँ अन्तर्गमे आते हैं इसी तरहके सूक्ष्म पदार्थोंके सम्बन्धमें अनुमेयत्व हेतु देकर सिद्ध

किया जा रहा है कि ये सूक्ष्माधिक पदार्थ किसी न किसीके द्वारा प्रत्यक्षभूत है। इस तरह यदि प्रथम विकल्पकी बात लेते हो तब तो मित्र साध्यता है, हम भी मानते हैं कि ऐसे सूक्ष्म पदार्थ जैसे कि केशके हजार टुकड़े कर दिया तो भी वे किसी न किसीके द्वारा प्रत्यक्ष हैं। कुछ भी मानते हैं ऐसे अन्तरित पदार्थ जैसे हमारे बाबा, हमारे बाबा के बाबा, उनकी भी हम सिद्ध मानते हैं कि किसी न किसीके द्वारा वे प्रत्यक्षमे ज्ञात हुए हैं, और दूरवर्ती पदार्थ जैसे हिमालय अमेरिका आदिक देश ये भी किसी न किसीके प्रत्यक्ष हैं। तो जैसे सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती पदार्थ यहाँ हम आप लोग प्रत्यक्षमे ज्ञात हुए नजर आते हैं, इस तरहके ही सूक्ष्म आदिक पदार्थोंको किसीके प्रत्यक्षभूत सिद्ध किया जा रहा है। तब तो हमें कोई आपत्ति नहीं। यह तो सिद्ध बात है।

सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती पदार्थोंके स्वरूपमे उठाये गये दो विकल्पोंमे द्वितीय विकल्प माननेपर हेतुके अप्रयोजकत्वका भीमांसको द्वारा कथन— यदि दूसरा विकल्प लेते हो कि जैसे सूक्ष्म आदिक पदार्थ हम लोगोंको यहाँ प्रत्यक्ष हुए देखे गए हैं उनसे मित्र प्रकारके सूक्ष्म आदिक पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष हैं यह सिद्ध करना चाह रहे। तो इस विकल्पमें तो अनुमेयत्व हेतु अप्रयोजक हो गया याने हेतु अपने साध्यको सिद्ध करनेमे असमर्थ है। जैसे कि हम लोगोंके खिलाफ प्रतिवादिगोंने यह बात रखी थी कि ये पृथ्वी पर्वत आदिक किसी बुद्धिमानके कार्यासे बने हुए हैं, क्योंकि इन सबकी कोई विशिष्ट रचना है, इसमें आकाश हैं जो जो आकारवान पदार्थ होते हैं वे किसी न किसीके द्वारा रचे गए होते हैं, जैसे घड़ा कपड़ा आदिक पदार्थ। तो यहाँ पर्वत जमीन आदिकमें भी चूँकि आकार पाये जा रहे हैं इस कारण वे भी किसी बुद्धिमानके द्वारा याने ईश्वरके द्वारा रचे गए हैं। ऐसा जब हम भीमांसको अनुमान बनाया था तो उस सम्बन्धमे प्रतिवादिगोंने यह कहकर खण्डन किया कि जैसे आकाश वाले पदार्थ यहाँ कुम्हार जुलाहा आदिकके द्वारा बनाये गए नजर आते हैं क्या ऐसे ही आकार वालेकी बात कर रहे हो ? या मित्र प्रकारकी बात कह रहे हो ? मित्र प्रकारकी बात कहते हो तो अप्रयोजक हेतु हो गया। ऐसा यहाँ उल्लङ्घना दिय था, वही उल्लङ्घना यहाँ है। अनुमेय होनेपर भी जाने तो जायेंगे ऐसे ही पदार्थ जैसे कि यहाँ हम आप लोगोंको प्रत्यक्ष हो रहे हैं हमसे विलक्षण सूक्ष्मादिक पदार्थ कैसे जाने जायेंगे ? तो यहाँ सम्यक् होनेपर हेतु साध्य सिद्ध करनेमे असमर्थ रहता है।

सर्वज्ञसाधक प्रकृत अनुमानमे धर्मोंकी अप्रसिद्धताका भीमांसको द्वारा कथन—दूसरा दोष सर्वज्ञसाधक अनुमानमें यह है कि यहाँ धर्मोंकी ही सिद्धि नहीं है। अनुमानमें धर्मों बनाया गया है सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती पदार्थोंको कि ये पदार्थ किसी न किसीके द्वारा प्रत्यक्षभूत होते हैं। तो पहिले इन पदार्थोंकी सत्ता ही सिद्ध नहीं है, तो जब पक्ष ही सिद्ध नहीं तो उसके बारेमे कुछ साध्य सिद्ध करना यह तो अयुक्त बात है। परमाणु आदिक एक प्रदेशी सूक्ष्म पदार्थ कहाँ सिद्ध है ? यहाँ तो सर्व

कुछ सक्य ही नजर आ रहे हैं। इसी प्रकार दूरवर्ती मुख्य राम, रावण आदिक कहाँ प्रसिद्ध है ? यो तो बहुतसे उपन्यास भी बना लिए जाते हैं तो क्या वे प्रसिद्ध हो गए ? कोई शिक्षा प्रदण करानेके लिए कथा बनायी जा सकती है। तो वह भी अप्रसिद्ध है। दूरवर्ती पदार्थ स्वयं नरक आदिक पहिले प्रसिद्ध ही कहाँ हैं ? जब वे प्रसिद्ध हो ले तब उनके बारेमें यह कहना कि ये किसीके द्वारा प्रत्यक्षभूत हैं तब तो बात बने। किन्तु जब यह अप्रसिद्ध ही है तो इसमें यह साध्य सिद्ध करना कि प्रयोजनभूत सारे पदार्थ किसीके द्वारा प्रत्यक्षभूत हैं। यह बात कैसे सिद्ध की जा सकती है ? मीमांसकों को उक्त शकावर उत्तर देते हैं कि ऐसी दावा करना अयुक्त है, क्योंकि विवादापन्न अर्थात् जिसके बारेमें अभी विवाद उठ रहा है ऐसे सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती पदार्थोंमें यह बात अशुद्ध है कि यह किसीके प्रत्यक्ष है। तो अप्रसिद्ध को ही तो सिद्ध करनेकी आवश्यकता होती है क्योंकि अशुद्ध ही साध्य बनता है। सिद्ध हो तो उसको साध्य बनानेकी आवश्यकता ही क्या ? पहिले यह बात बने कि जो परमाणु स्वर्ग, नरक हम लोगोके प्रत्यक्ष हो जायें और फिर उनमें अनुमान बनायें कि ये सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती पदार्थ किसीके द्वारा प्रत्यक्ष अवश्य हैं तो ऐसा अनुमान बनानेकी आवश्यकता ही कहाँ है ? कोई पुण्य हाथपर अग्नि धरे हुए चल रहा हो और वहाँ यह अनुमान बनायें कि अग्नि गर्म होती है हेतु कुछ दे तो अनुमानको वहाँ आवश्यकता क्या ? वह तो प्रत्यक्ष सिद्ध है। इसी तरह सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती पदार्थोंको पहिले प्रत्यक्षभूत बनाकर फिर साध्य सिद्ध करना चाहते हो कि किसीके यह प्रत्यक्ष है सो पहिले तो तुम हीने प्रत्यक्ष कर लिया। जब स्पष्ट प्रत्यक्षरूप हो गए तब उनमें किसीके द्वारा प्रत्यक्ष है ऐसा साध्य बनानेकी आवश्यकता हो क्या है ? देखो घर्म पुण्य पाप आदिक परोक्षभूत पदार्थोंके सम्बन्धमें जब विवाद उठा है कि ये किसीके प्रत्यक्ष हैं या नहीं तो मीमांसक कहते हैं कि ये किसीके प्रत्यक्ष नहीं हो सकते। और, सर्वज्ञवादी कह रहे हैं कि पुण्य पाप आदिक पदार्थ भी किसीके प्रत्यक्ष हैं। तो जिनके सम्बन्धमें वादी और प्रतिवादीको विवाद है, कोई सिद्ध मानता है कोई नहीं मानता, तो विवादापन्नको ही तो यह कहा कि प्रत्यक्ष है। यह सिद्ध किया जाना युक्तिसंगत है। तो जब विवादापन्नको साध्य बनानेकी विधि है जिस बातमें विवाद उठ रहा हो उस ही का तो साध्य बनाते हो तो जब विवादापन्न पदार्थको साध्य बनानेकी पद्धति है तो घर्मों अप्रसिद्ध कहाँ रहा ? उसे साध्य रूपमें लाया तो आ रहा। सर्वथा अप्रसिद्धका मान्यता दोगे। तो जो अमर्ष-ज्ञवादी हैं मीमांसक सिद्धान्तानुयायी वे भी बताये कि घर्म पुण्य पाप सिद्ध हो रहे हैं तो ऐसे ही सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती पदार्थ, सिद्ध घर्मोंके बारेमें साध्य बनाया जा रहा है कि ये किसीके प्रत्यक्षभूत हैं।

सन्निवेशविशिष्टत्वकी विभिन्नता होनेकी भाँति अनुमेयत्वमें विभिन्नता न होनेसे अनुमेयत्व हेतुके अप्रयोजकत्वका अभाव—अब यहाँ शकावर कहता है कि इस तरह पक्ष आदिक जो कि दुर्दिमानके द्वारा बनाये गए हैं इस रूपसे विवादापन्न

हैं, तो उनको साध्य बना लेनेपर कि ये पृथ्वी पर्वत आदिक किसी बुद्धिमानके द्वारा बनाये गए हैं। जब इनका यह साध्य उपस्थित किया तो वहाँ क्यों बताया गया कि इस अनुमानमें जो आकार विशिष्टता हेतु दिया गया वह अप्रयोजक है। वह भी प्रयोजक बन जायगा। जब यहाँ अनुमेयत्व होनेसे इस हेतुके द्वारा सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती पदार्थोंको किसीके ये प्रत्यक्ष हैं यह सिद्ध किया जा रहा तो इसी तरह पक्ष जमीन आदिक भी आकार विशेषसे विशिष्ट है इस कारण ये सब किसी बुद्धिमानके द्वारा रचे गए हैं, इसकी सिद्ध क्यों नहीं मान लेते ? उत्तरमें कहते हैं कि सन्निवेश विशिष्टत्व हेतुमें स्वभाव भेद पड़ा हुआ है इस कारण अनुमेयत्व हेतुकी समानता देकर इसे प्रयोजक नहीं कह सकते। यह किस तरहसे कि देखो ! जिस प्रकारका नये मकान आदिकमें आकार विशेष पाया जाता है और इस नये मकान आदिकके बारेमें यह न मान्य होकर भी कि किस कारीगरने बनाया उसके बनाने वालेका दर्शन और पता न होनेपर भी यह किसीके द्वारा बताया गया है यह ज्ञान तो लोग जानते ही हैं। तो वैसे ही आकार जिस टूटे फूटे मकानमें पाया जाता है तो वहाँ इस यावका अनुमान बन जाता है कि किसी बुद्धिमानके द्वारा कारीगरके द्वारा यह बनाया गया है। जैसे नये मकान कारीगरोंके द्वारा बताये जाते हैं तो वह पुराना टूटा मकान भी कारीगरोंके द्वारा ही बनाया गया है। यह अनुमान वहाँ तो बन जाता है लेकिन इन मकानादिकों से भिन्न जैसा कि कारीगरोंने रचा है रचते हैं ऐसे आकारसे बिल्कुल भिन्न पक्ष मकान आदिकमें जो आकार प्रतीत होता है उन आकारोंसे यह ज्ञान न बन सकेगा कि इसे भी किसी बुद्धिमानने बनाया है, और ऐसा तो स्वयं भोपासिकोंने किनी प्रसंगमें कहा भी है, पर इस प्रसंगमें दिया गया अनुमेयत्व हेतु इस तरहका नहीं है। जैसे ये नये मकान, पुराने मकानके सन्निवेश व पक्ष आदिसे सन्निवेश विभिन्नताको लिए हैं, इस तरह अग्निकी अनुमेयता, सर्वशुकी अनुमेयता आदि अनुमेयत्व विभिन्न नष्टी, अनुमेयपनेमें स्वभावभेद नहीं पड़ा।

सन्निवेश विशिष्टत्व हेतुकी अप्रयोजकता व अनुमेयत्व हेतुकी प्रयोजकताका विवरण—जिस प्रकार सन्निवेश विशिष्ट हेतुमें स्वभाव भेद पाया जाता है कि नये मकान पुराने मकान इनमें आकारकी सहसता है और नये मकान के बुद्धिमानके द्वारा किए गए हैं उससे सिद्ध है कि ये जीण मकान भी बुद्धिमानके द्वारा किए गए हैं लेकिन इनसे बिलक्षण आकार है पर्वत नदी आदिकका जिनके किये जानेका अनुमान नहीं बनता तो वह सन्निवेश विशिष्टपनेमें स्वभावभेद हो गया, उस प्रकारसे यहाँ अनुमेयपनेमें स्वभावभेद नहीं है। चाहे धूम साधनके द्वारा अग्नि साध्यका अनुमान किया जाय, चाहे यहाँ अनुमेयत्व साधनके द्वारा विप्रकर्षी पदार्थोंका किसी परम पुरुष के प्रत्यक्ष विषयताका अनुमान किया जाय, अनुमेयपना दोनोंमें ही समान है। साध्यके अविनाभावका नियम रखने वाला ही साधन होता है। तो ऐसे ज्ञान वाले साधनसे जो अनुमान ज्ञान उत्पन्न होता है उसमें जो कुछ अनुमेयपना है वह अनुमेयपना

समस्त साध्योंमें समान है। चाहे अग्नि का अनुमान किया जा रहा हो, चाहे पुण्य पाप आदिक का अनुमान किया जा रहा हो चहे विप्रकी पदार्थोंमें किसीके प्रत्यक्षविषयता का अनुमान किया जा रहा हो इन सब अनुमानोंमें साधन देकर जो अनुमेयता बनती है वह तो सर्वत्र समान है, भिन्न नहीं है। जिसमें कि कोई अनुमेयता तो प्रयोजक बने और कोई अनुमेयता अप्रयोजक बने याने किसी अनुमानकी सिद्धि माने और किसीकी सिद्धि न मानें यह विभाग नहीं बन सकता है।

विप्रकर्षी पदार्थोंकी अनुमेयताका उच्छेद करने वालोंके यहाँ स्वकीय इष्ट अनुमानके भी उच्छेदका प्रसंग—और भी देखिये कि स्वभाव विप्रकर्षी याने परमाणु आदिक सूक्ष्म पदार्थ कास विप्रकर्षी अर्थात् अतिभूत व भविष्यमें होने वाले महापुरुष और देश विप्रकर्षी याने दूर देशमें रहने वाले क्षेत्र पर्वत आदिक इन सबकी अनुमेयता असिद्ध है, ऐसा कहते हुए कोई दार्शनिक भीमासक अथवा बौद्ध अपने ही अनुमानका खण्डन कर रहे हैं। विप्रकर्षी पदार्थोंकी विमोके प्रत्यक्ष वपयताका खण्डन करनेका अभिप्राय रखने वाले दार्शनिकोंके यहाँ स यके माने हुए तत्त्वका भी अनुमान नहीं बन सकता है। जैसे क्षणिकवादमें यह अनुमान किया गया है कि सब कुछ क्षणिक है क्योंकि सत्त्व होनेसे। तो यहाँपर यह व्याप्ति बनानी पड़ेगी ना कि जितने जो कुछ भाव हैं, पदार्थ हैं सत् हैं वे सब क्षणिक हैं भाव होनेसे। इसमें सूक्ष्म पदार्थोंके विप्रकर्षी होनेसे यहाँ व्याप्ति सिद्ध नहीं होती। व्याप्ति सिद्ध हो नहीं जाती कि जितने दुनिया भर के सत् पदार्थ हैं वे सभी प्रत्यक्षभूत तो नहीं विप्रकर्षी तो हैं ही। कोई पदार्थ अति अति सूक्ष्म है कोई पदार्थ अति दूर दशमें है कोई पदार्थ अतिभूत भविष्यका है इनमें अनुमेयता माना नहीं तो सत्ता कहाँ रही? फिर इसके साथ क्षणिकपनेकी व्याप्ति असिद्ध है और इसी कारण वे अपने माने हुए प्रकृत सिद्धान्तका उपसहार नहीं कर सकते। जैसे यह कदना कि जो कुछ भी भाव है वह क्षणिक होता है और भाव है यह सो यह अत्यन्त क्षणिक है। उपसहार बन ही नहीं सकता, क्योंकि दूरदर्ती तत्त्वोंको अनुमेय माना ही नहीं। तब किसी तरह उनका सत्त्व ही सिद्ध नहीं हो सकता। जब सत्त्व सिद्ध ही न हो सकेगा तब उसको साधन देकर क्षणिक साध्यके प्रति व्याप्ति बनाना कैसे युक्त हो सकता? और भी ममभ्रिये जो विप्रकर्षी पदार्थ हैं सूक्ष्म अतर्हित दूरदर्ती उनको तो अनुमेय जानते नहीं और जो अविप्रकर्षी पदार्थ हैं याने सामने हैं, स्थूल हैं अभी है उनका अनुमान करना व्यर्थ है तब फिर अनुमानका ही उच्छेद हो गया। किसका अनुमान करना? परोक्षभूत पदार्थोंका तो अनुमान हो नहीं बन सकता कि परोक्षभूत पदार्थोंके अनुमेयताका निराकरण किया है और वतमान निकटवर्ती स्थूल पदार्थोंका अनुमान यो अनर्थक है कि वह सामने ही है प्रत्यक्षभूत ही है। उनका अनुमान किसलिए किया जायगा? तब जो लोग सत्त्वहेतुका अनित्यपनेके साथ व्याप्ति मानते हैं या व्याप्ति मानना चाहते हैं अपने सिद्धान्तके समर्थनके लिए उनके यहाँ यह पूर्णरूपसे सिद्ध हो जायगा कि जो विप्रकर्षी पदार्थ हैं सूक्ष्म दूर देशके बहुत भूत भवि-

ज्यके वे सब अनुमेय हैं। तब कोई विच्छेद बात ही नहीं देखने' है। मोर्मासक लोग भी कृतकृत्य हेतुसे अनित्यपना सिद्ध करते हैं। वहाँ भी यही बात है कि लोचनकी सत्यके साथ व्याप्ति घनाना वे चाहते हैं तो उनकी समस्त रूपसे अनुमेयपना मानना ही पड़ेगा। इस उक्त प्रतिपादनसे यह निष्पन्न हुआ कि जो मूलक पदार्थ हैं वही नूतन मान्यता पदार्थ हैं यद्यपि दूर देशके पदार्थ हैं वे सब किसी न किसी परम पदार्थके द्वारा प्रत्यक्षभूत हैं क्योंकि अनुमेय होना ही और इस प्रकार सत्यकी सिद्धि हो ही जाती है।

अमर्षज्ञवादिगो द्वारा विप्रकर्षीकी अनुमेयता अविद्ध माननेपर भी अनुमानों च्छेदसे अप्रसंगका यत्न—अब यहाँ लोग और मोर्मासक आदिक अस्वभाववादा बरा करते हैं कि बात इस प्रकार है कि कोई पदार्थ तो प्रत्यक्ष होते हैं जैसे घटघट आदिक, ये एक दम स्पष्ट प्रत्यक्ष हैं कोई पदार्थ अनुमेय होते हैं जैसे जाना, माघ नाचनको प्रत्यक्षसे जाना था, उनका अविनाभाव भी अच्छे तरंगे समझ रहा था अब किसी समय वही साधन दिये रहा है तो वही माघका ज्ञान कर लिया जाता है तो यों कुछ पदार्थ अनुमेय होते हैं और कुछ पदार्थ आगम मात्रसे गम्य होते हैं जो हमेशा स्वभाव विप्रकर्षी हैं, अर्थात् अत्यन्त सूक्ष्म हैं ऐसे पुण्य पाप आदिक ये केवल आगम मात्रसे गम्य हैं, क्योंकि पुण्य पाप आदिक का कोई भी प्रमाण न प्रत्यक्ष कर सकता है न अनुमान कर सकता है। सभी आत्माओं द्वारा पुण्य पापके सम्बन्धमें किसी भी प्रमाण द्वारा जानकारी नहीं बन सकती तो यह केवल आगम मात्रसे ही गम्य है। इस विषयका श्रुति वाक्यमें स्पष्ट कहा है कि जब पुण्य पापकी सभी आत्मा प्रत्यक्ष आदिक किसी प्रमाणसे नहीं जान सकते तब पुण्य पाप केवल आगमगम्य ही है यह बात निश्चि होती है। इस कारण धर्मदिक जाने पुण्य पाप आदिक अत्यन्त अनुमेयपना बता रहे हैं हम लोग, फिर भी हम अनुमानका उच्छेद नहीं कर रहे हैं। अनुमान तो अनुमेय पदार्थोंस व्यवस्थितरूपसे बन ही जाता है। हाँ पुण्य पाप तत्त्व एमें हैं कि जिनको किसी समय किसीने कोई प्रत्यक्षमे लिया ही नहीं तो वे आगम मात्रसे गम्य हैं उनका ज्ञाननद्वारा कोई संवेदन नहीं हो सकता।

पुण्य पाप आदि विप्रकर्षी पदार्थोंकी अनुमेयता न माननेपर शंकाकारके अभीष्ट सिद्धान्तका व्याघात—अब उक्त शंकाका समाधान करते हैं कि यह बात कहना कि पुण्यपाप केवल आगमके गम्य हैं यह बात श्रुति संगत नहीं। पुण्य पाप भी किसी दृष्टिसे अनुमेय हैं। जैसे पुण्य पापके सम्बन्धमें स्वयं भीमासकोंने कहा है कि वे अनित्य हैं, तो अब पुण्य पाप आदिकमें अनित्य स्वभाव पडा है, यह पर्याय दृष्टिसे वर्णन किया जाता है। और, पर्यायपना हेतु देकर पुण्यपापमें अनित्यता सिद्धकी जाती है ता देखो अनुमेय बन गया ना। तब यह कहना कि पुण्य पाप केवल आगममात्रसे ही गम्य होते हैं यह बात अशुद्ध है। पुण्य पाप आदिकमें अनुमेयपना असिद्ध है। जितने कोई भी भाव है, पर्याय नामक कोई भी तत्त्व है वे सब अनेक कारणोंवाली क्षणिक हैं, अर्थात्

ऐसे क्षणिक तो नहीं कि एक-एक समयमें नष्ट हो जायें किन्तु अनेक क्षणोंमें रहकर क्षणिक हैं क्योंकि पर्याय होनेसे । तो सभी पर्याय नामक भाव क्षणिक हैं-पर्याय होनेसे जैसे घट पट बगैरह । तो इसी प्रकार पुण्य पाप भी पर्याय हैं, अतएव वे भी अनित्य हैं । यो भी मोमासकोंने स्वयं ही किसी प्रमाणसे पर्यायत्वके साथ अनित्यकी व्याप्ति सिद्ध की है और फिर प्रकृतका उससंहार किया है । तो इससे ही यह सिद्ध है कि पुण्य पाप कथंचित् अनुमेय हैं, एक आगम मात्र सम्य हो तो बात नहीं है, क्योंकि यदि क्षणिकत्व और पर्यायपनेकी व्याप्ति न मानी जाय तो पुण्य पाप आदिकमें यह पर्याय है इसलिए क्षणिक है ऐसा उपसंहार नहीं बन सकता, अपने सिद्धान्तका समर्थन नहीं बन सकता ।

विप्रकर्षी पदार्थोंके अनुमेयत्वकी असिद्धि व अविप्रकर्षी पदार्थोंके अनुमानकी निरर्थकता कहने वालोंके यहाँ अविप्रकर्षी सुखादिकोंके अनुमानके अनर्थकत्वकी अपरिहार्यता — विप्रकर्षी पदार्थोंकी अनुमेयता न माननेपर माने जो विप्रकर्षी पदार्थ हैं पुण्य पाप, उनमें तो अनित्यपनेका अनुमान न बन सका और, जो सदैव अविप्रकर्षी हैं वर्तमान हैं, स्थूल है उनमें अनुमान करना व्यर्थ है इस प्रकार कह देने वाले मोमासक जो निकट हैं सुख आदिक, ननके अनुमानकी अनर्थकताको कैसे दूर कर सकते हैं ? अब तो यह सिद्धान्त बना रखा या ना कि जो विप्रकर्षी हैं, सूक्ष्म है अतिदूरके हैं वे तो अनुनय होते नहीं और जो अविप्रकर्षी हैं माने निकट हैं, वर्तमान हैं, स्थूल हैं, उनमें अनुमान करना व्यर्थ है तो यह बताओ कि जो सुख दुःखका अनुभव होता है वह तो निकट ही है ना, क्योंकि मनके द्वारा जान लिया जाता है, उनका मानसिक प्रत्यक्ष होता है, तो ऐसे अतिनिकट सुख आदिकका अनुमान करना भी व्यर्थ बन जायगा यहाँ मोमासक अक्षेपके समाधान शका करते हैं कि जो निरन्तर निवृत्त है उनका जान करना अनिष्ट है इसलिए टोप नहीं आता । सुख आदिक निरन्तर प्राप्त रहते हैं और मानसिक प्रत्यक्षसे जाने जाते हैं, इस कारण उनका अनुमान करना व्यर्थ है । तब इससे सारे अनुमानोंकी अनर्थकताक दाखकी बात न आयेगी । तो उत्तर पूछते हैं कि तब फिर वह बताओ कि यह अनुमान प्रमाण फिर कहाँ फिट बैठ पायगा । क्योंकि, अतिदूरवर्तीको तो आप अनुमेय बताते नहीं और अतिनिकटवर्तीको अनुमेय बनानेकी अनिष्ट और अर्थ्यक कहते हैं तब फिर अनुमान लगाया कहाँ जायगा ?

कदाचित् अविप्रकर्षी (दूरवर्ती) होनेपर उसकी अनुमेयताकी मिद्धिमान-नेपर शाश्वत् पराक्षभूत बुद्धिके अनुमानकी अनुपपत्तिका प्रसंग—महाँ मोमासक कहते हैं कि अनुमान वहाँ लगेगा जहाँ कभी तो चीज निकट है, प्रत्यक्षगोचर है और किसी समय वह वस्तु दूर देश कालमें है तो चूँकि उस वस्तुका, साधनका अविनाशव पहिले परख लिया था । तब साधन देखकर साव्यका ज्ञान किया जाता है और वहाँ अनुमान मार्थक बनता है । ऐसी बात रखनेपर समाधानमें कहते हैं कि फिर इस तरहसे तो

जो निरन्तर परोक्षभूत है, जिसका कभी साक्ष्यत्कार न हो, ऐसी बुद्धिका अनुमान कैसे गन सकेगा जिससे कि अज्ञाका यह मिथ्या न सोचा पाये ? जैसे कि श्रुति वाक्यमें कहा है कि पदार्थको जान लिए जानेपर अनुमानमें बुद्धिको जान लिया जाता है, जैसे किसीने पदार्थको जान लिया तो अब हम अनुमानसे समझ लेते हैं कि इसमें बुद्धि है क्योंकि इसने पदार्थको जान लिया। तो यहाँ अनुमान बना रहे ना और अनुमान कर रहे हो निरन्तर परोक्ष रहने वालों बुद्धिका तो यहाँ अनुमान कैसे बन सकेगा अब कि इन परोक्षभूत पदार्थोंका कोई अनुमान ही नहीं हो सकता, यह मिथ्या न बना रहा।

अर्थापत्तिसे बुद्धिकी प्रतिपत्ति माननेपर अर्थापत्तिसेसे पुण्य पापकी प्रतिपत्ति की सिद्धि—भीमासक उक्त अनिवार्य तर्क समाधानरूपमें कहते हैं कि अर्थापत्ति में बुद्धि का ज्ञान हो जायगा अतएव यह आक्षेप करना कि निरन्तर परोक्षभूत बुद्धिका अनुमान कैसे बनेगा ? यह आक्षेप अयुक्त है। इस शकाका उत्तर देते हैं कि जिस प्रकार यहाँ अर्थापत्तिसे बुद्धिका ज्ञान मान लिया गया है इसी तरह अर्थापत्तिसे पुण्य पाप आदिक का भी ज्ञान मान लिया जाय। जैसे कि ब्रह्म तत्त्वोंका परिज्ञान अन्यथा नहीं बन सकता था, इस अन्यथानुपपत्तिसे बुद्धिका ज्ञान किया गया है उसी प्रकार सुख दुःख अन्यथा नहीं बन सकते थे इस कारणसे पुण्य पाप आदिकके सद्भावका ज्ञान किया जाता है, यह बात भी युक्त मान लेना चाहिए बुद्धि जैसे परोक्षभूत है और उन बुद्धि का परिज्ञान आप लोग इस तरह करते हैं कि मुझमें बुद्धि है अन्यथा घट पट आदिक ब्रह्म अर्थोंको ज्ञान नहीं बन सकता था। तो जैसे अपने परोक्षभूत बुद्धि पदार्थोंका अर्थापत्तिसे ज्ञान कर रहे हो इसी प्रकार यह भी ज्ञान कर लीजिए कि पुण्य पाप हैं अन्यथा सुख और आपत्तियाँ उत्पन्न न हो सकती थी। इस तरह पुण्य पाप आदिकका ज्ञान भी अर्थापत्तिसे बन गया तब यह बात तो न रहो कि पुण्य पाप केवल आगम मात्रसे गम्य हैं, जो अनुमानसे भी अर्थापत्तिसे भी ये पुण्य पाप गम्य हो गए। यहाँ शकाकार कहता है कि सुख और दुःख तो घम और जघमके अभावमें भी देखे जाते हैं। जैसे स्त्री, पुत्र आदिक मिले तो उनसे सुख हो गया। पुण्य पाप नहीं हैं, घम अघम नहीं हैं तो भी देखो ! सुख दुःख हो जाया करते हैं। तब पुण्य पापकी सिद्धि करनेमें जो अर्थापत्ति बताया है वह तो क्षीण हो गयी, अर्थात् बुद्धि अर्थापत्तिसे जानी जाती है इसका निराकरण करनेमें जो पुण्य पापकी अर्थापत्ति बताया है वह अर्थापत्ति निबल है। उत्तरमें कहते हैं कि जो यह कहा है कि सुख दुःख पुण्य पापके बिना भी हो सकते हैं तो बात अयुक्त है। यहाँ जो स्त्री, पुत्र आदिकके प्रसंगमें सुख दुःख नजर आ रहे हैं वे भी अन्न रज्जुमें तो पुण्य पापके कारणसे ही हैं, दूसरे सुख-दुःखकी उत्पत्तिमें हृष्ट कारणोंका व्यभिचार है। मानो स्त्री होनेपर भी किसीको सुख है किसीको दुःख है, वनवसम्पदा होनेपर भी किसीको सुख है, किसीको दुःख है। तो यहाँ जो कारण हृष्ट हो रहे हैं सुख दुःखके उनमें व्यभिचार है, अर्थात् वे अविनाभाव रूपसे कारण नहीं बन पाते, इससे वह ज्ञान करना चाहिए कि सुख दुःखका कारण कोई अदृष्ट कारण ही है और वह है

पुण्य पार। तो जैसे रूपादि ज्ञानकी अन्यथानुपपत्तिसे तुम इन्द्रिय शक्तिका ज्ञान करते हो अनुमान करते हो कि विशिष्ट रूपादिक ज्ञान हो रहे हैं इस कारण, मुख्यमे विशिष्ट इन्द्रियकी शक्ति है अन्यथा विशिष्ट रूपादिकका ज्ञान बन नहीं सकता था। तो जिस तरह यहाँ अर्थापत्तिसे बुद्धिका ज्ञान और इन्द्रियकी शक्तिका ज्ञान कर लेते हो उसी प्रकार अर्थापत्तिसे पुण्य पापका भी परिज्ञान किया जा सकता है।

अर्थापत्ति अनुमानसे अन्य न होनेके कारण अनुमानसे परोक्षभूत अर्थोंका सिद्धिकी युक्तिसंगतता और विप्रकर्षी पदार्थोंके प्रत्यक्ष विषयताकी निश्चिन्ता—और भी सुनो ! अर्थापत्ति अनुमानमे कोई भिन्न चीज नहीं है। अनुमानका ही अर्थापत्ति नाम रख लिया है क्योंकि अर्थापत्तिमे यही तो दिखलाते हो कि यदि साध्य न होता तो साधन भी न होता। अर्थापत्तिकी दो पद्धतियाँ हैं—तथोपपत्ति और अन्यथानुपपत्ति। और इन दो पद्धतियोंमें अन्यथानुपपत्ति की पद्धति प्रबल है। एवकारके निर्णयसे तथोपपत्ति की पद्धति भी प्रबल है। तथोपपत्तिकी अर्थ ह्रस्वा साध्यके होनेपर ही साधनका जाना तथ अन्यथानुपपत्तिकी अर्थ है—अन्यथा याने साध्य न होनेपर साधन का न होना। अन्यथानुपपत्तिमे यह ज्ञान ह्रस्वापत्ति साध्य न होता तो साधन न बन सकता था। जैसे अग्नि न होती तो धूम नहीं हो सकता था। सो अर्थात् धूम देखनेसे अग्निका ज्ञान हुआ तो यह अन्यथानुपपत्ति ही तो हुई। तो अनुमानमें अन्यथानुपपत्ति साधकतम है और अर्थापत्तिमें भी अन्यथानुपपत्ति साधकतम है। तथोपपत्ति तो अन्वय व्याप्तिका रूप है अन्वयानुपपत्ति अनिरेक व्याप्ति का रूप है। तो अर्थापत्ति भी अनुमान से कोई जुदा प्रमाण नहीं है। तो बुद्धिका अर्थापत्तिसे ज्ञान करना यो कहिये या यह कहिये कि बुद्धिका अनुमानसे ज्ञान करना इन दोनोंका एक ही तात्पर्य है। और, जब परोक्षभूत बुद्धिका अनुमान बन गया तो इससे यह सिद्ध है कि परोक्षभूत पदार्थोंका अनुमान बना लेना सही है। लोकके ये परोक्षभूत पदार्थ जो सूक्ष्म हैं अन्तरित हैं, दूरवर्ती हैं ऐन विप्रकर्षी पदार्थोंका अनुमान बना लेना अर्थ है और इस तरह यह सिद्ध होता है कि समस्त पदार्थ जिनमे कि सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती विप्रकर्षी पदार्थ हैं ये भी किसीके द्वारा प्रत्यक्ष हैं। तो अनुमानसे जैसे निरन्तर परोक्ष रहने वाली बुद्धि आदिकमे अनुमेयता सिद्ध होती है उस ही प्रकार पुण्य पाप आदिकमें भी जो सदा विप्रकर्षी है अनुमेयता सिद्ध होती है और इस ही प्रकार सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती पदार्थोंमे भी अनुमेयता सिद्ध होती है।

सत्त्व कृतकत्व आदि हेतुकी अनित्यत्व साध्यके साथ व्याप्ति सिद्ध करने वालेके परोक्षभूत विप्रकर्षी पदार्थोंकी अनुमेयता मान लेनेकी अनिवार्यता—अब उक्त कथनसे यह स्पष्ट समझ लीजिए कि जो बौद्ध भीमासक नैयायिक आदिक सत्त्व कृतकत्व आदिक हेतुकी अनित्यत्व आदिकके साथ व्याप्ति बलाना चाहते हैं तो उनके यहाँ यह सिद्ध पहिले हो गया कि समस्त रूपोंसे उन पदार्थोंमे अनुमेयता प्रसिद्ध है

सब कुछ क्षणिक है सत्त्व होनेसे । तो मला बतलावो कि परमाणु, रामरावण आदिक मेव पदार्थ आदिक ये तुमने प्रत्यक्ष किये या नहीं ? नहीं किये । तो उन परोक्षभूत अर्थों में तुम क्षणिकत्वको सिद्ध कर रह हो तो यही तो सिद्ध हुआ कि परोक्षभूत अर्थ भी अनुमेय बनता है । नैयायिक कृतकत्त्व हेतु देकर पदार्थोंको अनित्य सिद्ध करते हैं । वहाँ भी यही बात हुई कि परोक्षभूत पदार्थोंको व्याप्ति माननी होगी और अनुमान मानना होगा । तब तो असर्वज्ञवादियोंके फिर मुख्य बिधात नहीं है । सीसी तरहमे अनुमान भी माना, व्याप्ति भी माना, और इसी प्रकार सर्वज्ञवादियोंके यहाँ भी कुछ भी बिधात नहीं है क्योंकि असर्वज्ञवादियोंने भी स्वभाव विप्रकर्षी, कालविप्रकर्षी और देश विप्रकर्षी पदार्थोंमें अनुमेयपनेकी व्यवस्था बनायी है और सर्वज्ञवादियोंने भी इन विप्रकर्षी पदार्थोंमें अनुमेयता मानी है, तब प्रकृत अनुमानमें कि सूक्ष्म अन्तरित और दूरवर्ती पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष हैं अनुमेय होनेसे इसमें कोई बाधा नहीं है । सो सर्वज्ञ की सिद्धि बराबर हो रही है क्योंकि परोक्षभूत अर्थोंमें अनुमेयता पूर्णरूपसे सिद्ध होती है ।

प्रकृत अनुमेयत्व हेतुमें भागासिद्ध दोषका अभाव—अब यहाँ अत्यन्त परोक्ष अर्थोंमें अनुमेयता न होनेसे यह अनुमेयत्व हेतु भागासिद्ध नामके दोषसे दूषित है, ऐसा यदि कोई कहे तो उसका भी निराकरण हो जाता है । तब परोक्षभूत अर्थ अनुमेय सिद्ध हो गए । तो भागासिद्धकी कहीं गुञ्जाइस रही ? जो लोग परोक्षभूत अर्थोंमें अनुमेयपना नहीं मानते और इसी कारण प्रकृत हेतुको भागासिद्ध दोषसे दूषित कहते हैं वह उक्त समाधानसे ही निराकृत हो जाता है । देखिये ? समस्त पदार्थोंकी सत्ता अनेकान्तात्मकत्व रूपसे अर्थात् समस्त वस्तुवें अनेकान्तात्मक है इस रूपसे सिद्ध हो है समस्त पदार्थ, परोक्षभूत व प्रत्यक्षभूत सर्व पदार्थ अनेकान्तात्मक हैं सत्त्व होनेसे, इस अनुमानके द्वारा अनेकान्तात्मकपना आदिक स्वभावरूपसे उन सबका अनुमेयपना सिद्ध है । अर्थात् जो लोग यह कहते कि पहिले परोक्षभूत पदार्थ ही तो सिद्ध नहीं हैं फिर हेतु कहीं लगे ? सो उसका उत्तर यह है कि परोक्षभूत पदार्थ इस रूपसे तो अनुमेय हो ही गए कि सभी पदार्थ अनेकान्तात्मक हैं सत्त्व होनेसे । सत्त्व हेतु द्वारा सर्व पदार्थोंकी अनेकान्तात्मकता प्रसिद्ध है, किन्तु उनमें ये किसीके प्रत्यक्ष है, यह साध्य बताया जा रहा इस लिए भागासिद्ध नामका भी दोष यहाँ नहीं लगता ।

अथवा अनुमेय अर्थात् श्रुतज्ञानाधिगम्य होनेसे सूक्ष्मादि पदार्थोंकी कहीं प्रत्यक्षविषयताकी सिद्धि अथवा इस सर्वज्ञताके प्रतिपादनमें जो अनुमेयत्व हेतु दिया है उसका अर्थ श्रुतज्ञानके द्वारा अधिगम्य होना भी है । तब अनुमान प्रयोग यो हो गया कि सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष हैं, क्योंकि वे श्रुतज्ञानके द्वारा अधिगम्य हैं । श्रुतज्ञानका शास्त्रोमे बखुन आता है सो आगम द्वारा गम्य है, इससे सिद्ध है कि ये सर्व पदार्थ किसी न किसीके प्रत्यक्ष हैं । यहाँ अनुमेयत्वका अर्थ श्रुतज्ञानके

द्वारा अधिगम्य होना किस प्रकार है सो सुनी । अनुमेयमे दो शब्द हैं अनु-और मेय । नेयका अर्थ है मीयमान होना अर्थात् जान जाना, ज्ञात होना, और अनुका अर्थ है पीछे । मतिज्ञानके पीछे ज्ञात होनेके कारण ये सूक्ष्म आदिक पदार्थ अनुमेय हैं याने श्रुत-ज्ञानके द्वारा अधिगम्य हैं तो इस प्रकारको व्युत्पत्तिसे अनुमेयत्वका अर्थ हुआ मतिज्ञान के पीछे उत्पन्न होने वाला जो प्रमाण मतिज्ञानके अनन्तर होता उसे अनुमेय कहते हैं । मतिज्ञानके पश्चात् प्रमाण उत्पन्न होता है श्रुतज्ञान । सो-श्रुतज्ञानक द्वारा ये सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती पदार्थ अधिगम्य है ही । शास्त्रोमे भी कहते हैं कि "श्रुत मति-पूर्वक" श्रुतज्ञान मतिज्ञान पूर्वक होता है ये विप्रकर्षी पदार्थ श्रुतज्ञानके द्वारा अधिगम्य है यह बात प्रसिद्ध भी नहीं है । प्रविवादो भी सूक्ष्म आदिक पदार्थोंको श्रुतज्ञानके द्वारा अधिगम्य मानते हैं, जैसे पृथ्व पाप आदिक पदार्थ श्रुतिवाक्य वेदके द्वारा अधिगम्य माने गए हैं । उनका सूत्र है कि वेद भूत वतमान अधिगम्य सूक्ष्म व्यवहित विप्रकृत इस प्रकारकी ज्ञाति वाले समस्त पदार्थोंको जानानेके लिए समर्थ है । ऐसे मीमांसकोंके सिद्धान्तमें उन्होंने स्वयं कहा है । सो अनुमेय शब्दका श्रुतज्ञानाधिगम्य अर्थ कर देनेपर निश्चय यह निकला कि सूक्ष्म आदिक पदार्थ भी किसीके द्वारा प्रत्यक्ष होते हैं । जिसके द्वारा ये प्रत्यक्ष हुए उभ्र हीको सर्वज्ञ कहते हैं क्योंकि श्रुतज्ञानके द्वारा अधिगम्य होनेसे परमाणु, राम रावण आदिक पुण्य और भेद विदेह स्वर्ग नरक आदिक ये सब श्रुत ज्ञानके द्वारा अधिगम्य हैं । प्रमुप्रणीत शासनकी परम्परामें आचार्योंने शास्त्रोमे सूक्ष्म निर्देश किया है । विवरण भी किया, इससे यह यह सिद्ध होता है कि ये सूक्ष्म आदिक पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष हैं जैसे नदी द्वीप खन देश आदिक किसीके प्रत्यक्ष हैं । आज कलके देश, पहाड़ विदेशोको यहाँके अनेक लोगोंने देखा नहीं है लेकिन नक्शोके द्वारा पुस्तकोके द्वारा पढ़ करके जानते हैं और जाकर कोई लोग देख आयें, उनके वचनोंसे पहिचानते हैं कि वे सब द्वीप देश आदिक किसीके प्रत्यक्ष हैं । तो यी आगम भी श्रुत है, आगमके द्वारा जो ज्ञान होता है वह श्रुतज्ञान है । तो श्रुत ज्ञानसे यह सब जाना गया है । अतः सिद्ध है कि विप्रकर्षी पदार्थ किसी के प्रत्यक्ष अवश्य हैं । जिसको प्रत्यक्ष है उसहीका नाम सर्वज्ञ है ।

अनुमेयत्व (श्रुतज्ञानाधिगम्यत्व) हेतुकी निर्दोषताका कथन—प्रकृत अनुमान प्रयोगमें जो अनुमेयत्व (श्रुतज्ञानाधिगम्यत्व) हेतु दिया गया है उसका सर्वथा एकान्तो के साथ अनैकान्तिक दोष नहीं आता । अर्थात् यहाँ कोई कहे कि सर्वथा नित्य अथवा सर्वथा अनित्य ये भी किसीको प्रत्यक्ष हो जाना चाहिये क्योंकि ये भी श्रुतिज्ञानके द्वारा जाने जाते हैं । और यदि कोई सर्वथा एकान्तवाद किसीके प्रत्यक्ष हुए तो इसका अर्थ यह निकला कि ये एकान्तवाद दुस्पष्ट समीचीन हैं । तो समीचीन माने नहीं गए सब अनुमेयत्वके हेतुका जिसका कि व्युत्पन्न अर्थ यह कर रहे हैं कि श्रुत ज्ञानके द्वारा अधिगम्य होना यह हेतु सर्वथा एकान्तके साथ अनैकान्तिक दोषसे दूषित होता है । नहीं कह सकते क्योंकि सर्वथा एकान्त भी तो श्रुतिज्ञानके द्वारा अधिगम्य

है अर्थात् सूक्ष्माभास, भूठाआमण भुठेवचनसे जाना लोझाता है लेकिन, सर्वथा एकान्त एक तो प्रत्यक्षसे बाधित है, दूसरे यह आगमसे बाधित है । प्रत्यक्षसे जो बाधित है कि हम प्रकट समझ रहे हैं कि कोई भी पदार्थ अपनी पर्यायोको बदल-बदलकर भी बड़ी रहता है तो पर्याय दृष्टिसे वह अनित्य है, किन्तु द्रव्य दृष्टिसे वह नित्य है, ऐसी बात जब हमको प्रत्यक्षसे ही समझमें आ रही है तो सर्वथा एकान्त कैसे समीचीन हो सकता है ? इसी प्रकार अनुमानसे भी सर्वथा एकान्तके स्वीकार करनेमें बाधा आती है । तो यह हेतु निर्दोष है । ये सूक्ष्म आदिक पदार्थ श्रुतिज्ञानके द्वारा अधिगम्य होने में किसीके प्रत्यक्ष हैं यह बात नि सन्देह सिद्ध होनी है । श्रुतज्ञान सूक्ष्म अन्तरित दूर-वर्ती पदार्थोंको विसम्बाध रहित जानता है, समीचीन रूपसे समझता है । यह बात आगे कहेंगे उसश्रुत ज्ञानके द्वारा जब यह मन्त्र अधिगम्य है तब समस्त वस्तुओंमें यह बात सिद्ध होती है कि ये सब किसीके द्वारा प्रत्यक्ष हैं । इस प्रकार सूक्ष्म आदिक पदार्थ अनुमेय हैं और तब किसीके प्रत्यक्ष अवश्य हैं ।

अनुमेयत्व हेतुमें सदिग्धानैकान्तिकत्व दोषका परिहार - अब यहाँ मीमांसक शका करते हैं कि ये सूक्ष्म आदिक पदार्थ अनुमेय हैं तो रहे आये । अनुमान द्वारा अनुमेय हो तो और श्रुतज्ञानके द्वारा अधिगम्य हो तो अनुमेय रहा आये और किसीके प्रत्यक्ष न रहे, हममें कौनसी बाधा आती है ? जिससे कि अनुमेय हेतु देकर इन पदार्थोंको किसीके द्वारा प्रत्यक्षभूत है यह सिद्ध किया जा रहा है । उत्तरमें कहते हैं कि ऐसा कथन तो अग्नि आदिक सभी साध्योंमें लगाया जा सकता है । अग्नि वगैरह अनुमेय तो हो और किसीके प्रत्यक्ष न हो इसमें क्या दोष होगा ? जब केवल बोलनेसे ही किसीको सिद्ध मान ली जाती है तो यह भी कह सकते हैं और इस तरह फिर अनुमान प्रमाणका उच्छेद ही हो जायगा, क्योंकि सभी अनुमानोंमें यह उपालम्भ समान है । ऐसा कह सकते हैं कि घूम तो रहो कहीं और अग्नि मत रहो । इस तरह सभी अनुमानोंमें साध्यका सन्देह, साध्यका अभाव यह सब कहा जा सकता है, किन्तु अनुमानका उच्छेद तो नहीं । तब अनुमानसे भी प्रबलरूपसे मानना होगा कि सूक्ष्म अन्तरित और दूरवर्ती पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष हैं ।

अनुमेयता माने बिना लौकायतिकोंका भी गुजारा न होनेसे लौकायतियोगी को भी सर्वज्ञत्व सिद्धि मान लेनेकी अनिवार्यता—अब यहाँपर चार्वाक शका करते हैं कि अनुमानका उच्छेद होता है तो होने दो, अनुमान तो उच्छेदके योग्य ही है क्योंकि वह अप्रमाण है, प्रत्यक्ष ही प्रमाण है, क्योंकि यह ज्ञान अविस्मयाधी है और अनुमान आदिक ज्ञान अप्रमाण है । क्योंकि ये विस्मयाधी हैं । जो अनुमानका उच्छेद ही सही है, ऐसा कहने वाले चार्वाकोंके प्रति कह रहे हैं कि अनुमानका उच्छेद मान लेनेपर वह चार्वाक अस्वसवेद्य ज्ञानकर्णोंके द्वारा किसीको यह कैसे सिद्ध कर सकेगा कि प्रत्यक्ष तो है प्रमाणरूप और अनुमान ही अप्रमाणरूप, क्योंकि अनुमान तो चार्वाकोंको प्रमाण नहीं

है और, ज्ञान जितना है वह सब है अस्वसम्बेद्य । चार्वाक सिद्धान्तके अनुसार ज्ञान सब अस्वसम्बेद्य है क्योंकि ये भौतिक हैं, पृथ्वी आदिकके परिणामन हैं । इस कारण ज्ञान स्वयं अपने आपकी प्रमाणता नहीं कर सकता है ऐसा तो है चार्वाकोंका प्रत्यक्ष ज्ञान और अन्य ज्ञान वे मानते ही नहीं हैं तब दूसरोंको ये चार्वाक कैसे समझा सकेंगे कि प्रत्यक्ष तो है प्रमाणरूप और अनुमान है अप्रमाणरूप, किसी भी प्रकार ये चार्वाक किसीको भी यह समझानेमें समर्थ नहीं हैं कि प्रत्यक्ष, प्रमाण है, अन्य सब अप्रमाण हैं, क्योंकि समझानेके लिए कुछ तो बोलना ही पड़ेगा । जैसे कि वे कहते कि प्रत्यक्ष प्रमाण है अविस्मवादी होनेसे अनुमान आदिक अप्रमाण हैं विस्मवादी होनेसे, इस तरह कहकर जब दूसरोंको समझा रहे हैं चार्वाक तो उन्होंने विवश होकर अनुमानको तो प्रमाण मान ही लिया । यह क्या अनुमानका रूप नहीं कि प्रत्यक्ष ही प्रमाण है अविस्मवादी होनेसे । पक्ष साध्य साधन सभीका यहाँ स्थान है और अनुमान आदिक अप्रमाण हैं विस्मवादी होनेसे, यहाँपर भी पक्ष साध्य साधन सभी अनुमानके अंग हैं । तो इस तरह समझाने वाले चार्वाकोंने विवश होकर बलपूर्वक अनुमानको ही मान लिया । फिर प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण है यह सिद्धान्त उनका कैसे ठहर सकता है ? प्रयोजन यह है कि अनुमान प्रमाण माने बिना अपने सिद्धान्तका समर्थन भी नहीं किया जा सकता है । इससे अनुमानका उच्छेद नहीं तो यह प्रयोग निर्दोष सिद्ध है कि सभी पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष हैं अनुमेय होनेसे । जो जिस प्रकार अविनाभाव नियम वाले अनुमेयत्व हेतुसे मीमांसकोंको सूक्ष्मादि पदार्थोंकी प्रत्यक्षता मान लेना अनिवार्य है उसी प्रकार चार्वाकोंको भी सर्वज्ञत्व सिद्ध मानना पड़ेगा ।

जिन हेतुओंसे शंकाकार द्वारा सर्वज्ञ साधक हेतुकी वाधितविषयताका प्रतिपादन, उन्हीं हेतुओंसे सर्वज्ञत्वकी स्पष्ट सिद्धि—यहाँ मीमांसक क्षाका करते हैं कि यह अनुमेयत्व हेतु वाधित विषय है अर्थात् जो अनुमेयत्व हेतुसे सूक्ष्म आदि पदार्थोंके किसीके प्रत्यक्ष विषयपनेका अनुमान किया है वह अनुमान वाधित होता है । जैसे यह अनुमान प्रयोग है कि कोई भी पुरुष सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका साक्षात्कार करने वाला नहीं हो सकता क्योंकि पदार्थोंकी प्रमेयता मत्ता औरवस्तुता होनेसे । जैसे कि हम लोग किसी भी सत् पदार्थोंका साक्षात्कार नहीं कर सक रहे क्योंकि ये सारे पदार्थ प्रमेय हैं । जो प्रमेय है, जो सत् है जो वस्तु है हम लोगोंकी ही भाँति तो जाननेमें आयागा । इस अनुमानसे जो साधन कहा गया है वह असिद्ध और व्यभिचारी भी नहीं है क्योंकि प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणोंसे उनमें अविस्मवाद पाया जाता है याने प्रत्यक्षसे हम प्रमेयको परखते हैं, तो वह स्थूल प्रमेय है, जो यहाँ सत् नजर आ रहे हैं, जो यहाँ पदार्थ दृष्टिसे आ रहे हैं ऐसे ही पदार्थ तो जाननेमें आ सकते हैं । समाधानमें कहते हैं कि यह बात भी असंगत है । जो हेतु इसकी सर्वज्ञताके निषेधमें दिये हैं वे ही सब हेतु सर्वज्ञताकी सिद्धि करते हैं, जैसे तुरहारा अनुमान है कि सूक्ष्म आदिक पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष नहीं हो सकते प्रमेय होनेसे सत् होनेसे और वस्तु होनेसे : तो

देखिये यह ही हेतु यह सिद्ध करता है कि सूक्ष्म आदिक पदार्थ किसीके प्रत्यक्षमूर्त हैं । अनुमान प्रयोग है कि सूक्ष्म आदिक पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष हैं प्रमेय होनेसे, सत् होनेसे अथवा वस्तु होनेसे । स्फटिक आदिक पदार्थोंकी तरह । जैसे ये स्फटिक कौंच आदिक जो कि बहुत देर निहारनेमें उसका आकार आदिक परखा जाता है तो यह प्रमेय है, सत् है, वस्तु है, सो यह किसीके प्रत्यक्ष है ना ! यहाँ जो जो हेतु दिया गया है उन हेतुओंका अत्यन्त परोक्षभूत अनुमेय पदार्थोंके साथ व्यभिचार नहीं बतोंया जा सकता । याने कोई यह कहे कि जो प्रमेय है, सत् है, वस्तु है वह किसीके प्रत्यक्ष हो जाय, इसमें प्राप्ति नहीं है । लेकिन जो अत्यन्त परोक्ष है, अनुमान मात्रसे गम्य है अथवा केवल प्रागमसे ही गम्य है, ऐसा पदार्थ प्रमेय तो है किन्तु किसीके द्वारा प्रत्यक्षभूत नहीं है । तो किसी प्रयोग में साधन तो पाया जाय और साध्य न पाया जाय इसीको तो व्यभिचार कहते हैं । तो यो ये तीन हेतु अनुमेय और अत्यन्त परोक्ष पदार्थोंके साथ व्यभिचार रखते हो सो बात नहीं है क्योंकि उन पदार्थोंको भी जो अनुमान मात्र गम्य है अथवा प्रागमगम्य है उन्हें ही पक्षमें सम्मिलित किया गया है । वे सब भी किसीके प्रत्यक्ष हैं प्रमेय होनेसे, सत् होनेसे अथवा वस्तु होनेसे । सो इस तरह शाकाकारके द्वारा दिए गए ये तीन हेतु प्रमेयगता, उत्त्व और वस्तुत्वं ये तो सर्वज्ञको सिद्ध करनेमें हेतुके लक्षणोंको पुष्ट कर रहे हैं । हेतु होना चाहिए ऐसा निर्दिष्ट कि जिस में बाधक प्रमाण असम्भव हो । सो यह हेतु भी ऐसे ही अबाधित है कि इसमें अन्य कोई बाधक प्रमाण नहीं लगता । तब अनुमेयत्व जो हेतु है वह अबाधित विषय है । तो जहाँ ये प्रमेयत्व आदिक हेतु सर्वज्ञको ही सिद्ध करते हैं तब फिर कौन बुद्धिमान ऐसा होगा जो सर्वज्ञका प्रतिषेध कर सकता है या सर्वज्ञके सम्बन्धमें सशय रह सकता है ।

सूक्ष्मादिक पदार्थोंकी प्रत्यक्षविषयताके प्रतिषेधकी असंगतता— और भी समझिये । सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका साक्षात्कार जिससे किया हो वही पुरुष तो सूक्ष्म आदिक पदार्थोंके सम्बन्धमें किसी भी प्रकारका अनुमान बना सकेगा क्योंकि अनुमान प्रयोगमें पक्षको प्रसिद्ध होना चाहिए । जहाँ यह अनुमान किया गया कि सूक्ष्म आदिक पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष नहीं हैं तो पक्ष हुए सूक्ष्म आदिक पदार्थ, तो यह पहिले त्रिभुज ही तब तो इसमें साध्यगता सिद्ध किया जायगा और यदि सूक्ष्म आदिक अर्थ प्रसिद्ध हैं जो अनुमान प्रयोग कर रहा है उसको ये सूक्ष्म आदिक अर्थ विधित हैं, तब तो चलो उस ही में सर्वज्ञके अस्तित्वकी सिद्धि मान ली जायगी । सो यह बोन चाल करने वाला तो रागी है यह नहीं तो कोई सर्वज्ञ जरूर हो सकेगा साथ ही इस प्रसंगमें यह देखिये कि सीमावर्कके द्वारा माने गए ये प्रमेयत्व आदिक हेतु सर्वज्ञके अस्तित्वको सिद्ध करनेमें अबाधित विषय हैं इन ही हेतुबोसे सर्वज्ञका अस्तित्व सिद्ध हो रहा है तब फिर ये हेतु प्रकृत हेतुको अबाधित सिद्ध कर रहे हैं ।

हेतुमें साध्यभावधर्म राध्याभावधर्म व उभयधर्मके तीन विकल्प उठा

कर सर्वज्ञ साधक हेतुको बेकार सिद्ध करनेकी शकाकारका प्रयास—अब शकाकार भीमासक कहते हैं कि यह तो बताओ कि इन हेतुबोधोंमें सर्वज्ञका अस्तित्व सिद्ध करनेमें आपने बाधक प्रमाणकी असम्भवताका निश्चय बताया है तो यह हेतु और जो भी हेतु सर्वज्ञके अस्तित्वको सिद्ध करनेमें दिया जाय, जैसे एक यही हेतु कि सर्वज्ञ है क्योंकि सर्वज्ञकी सत्ताके बाधक प्रमाणकी असम्भवताका निश्चय है, अर्थात् सर्वज्ञका सद्भाव निराकृत करने वाला कोई प्रमाण नहीं है। तो यह हेतु क्या सर्वज्ञके सद्भावका धर्म है या सर्वज्ञके अभावका धर्म है ? या सर्वज्ञके भाव अभाव दोनोंका धर्म है ? याने यह हेतु सर्वज्ञके सद्भावका स्वरूप रख रहा है या सर्वज्ञके अभावका स्वरूप रख रहा है या सर्वज्ञके भाव अभाव दोनोंका स्वरूप रख रहा है ! यदि कहो कि यह हेतु सर्वज्ञके सद्भावका धर्मरूप है तो यह बिल्कुल असिद्ध है। सर्वज्ञकी तरह जैसे कि अभी सर्वज्ञका सद्भाव ही सिद्ध नहीं है वही तरह सर्वज्ञके सद्भावका धर्मरूप यह हेतु भी सिद्ध नहीं है, क्योंकि यदि सिद्ध होता तो भला जतलावो कि सर्वज्ञके सद्भावके धर्मको हेतु मानते हुये कौन पुष्ट सबूत न मानेगा ? सर्वज्ञको जब नहीं माना जा रहा या सर्वज्ञमें विवाद हो रहा तो सर्वज्ञकी सिद्धि करनेमें जो भी हेतु दिया जायगा उसे सर्वज्ञके सद्भावका धर्म वही कहा जा सकता। यदि कहो कि सर्वज्ञ साधक हेतु सर्वज्ञके अभावका धर्म है तब तो यह बिल्कुल विरुद्ध हो गया। अब तो इस हेतुसे सर्वज्ञके ही सिद्धि होगी क्योंकि हेतु तो है सर्वज्ञके अभावका धर्म। तो सर्वज्ञ साधक हेतुको सर्वज्ञ के अभावका धर्म भी नहीं कह सकते। यदि कहो कि सर्वज्ञ साधक हेतु सर्वज्ञके सद्भाव और अभाव दोनोंका धर्म है तब तो वह हेतु व्यभिचारी हो गया, क्योंकि उस हेतु की सर्वज्ञके सद्भावमें भी वृत्ति बन गई और सर्वज्ञके अभावमें भी वृत्ति बन गई याने इस हेतुसे अब सर्वज्ञका सद्भाव भी सिद्ध हो सकेगा और सर्वज्ञका अभाव भी सिद्ध हो सकेगा क्योंकि सर्वज्ञ साधक हेतुमें सर्वज्ञके सद्भाव और अभाव दोनोंका धर्म मान लिया।

हेतुमें साध्यभावभावोभयधर्मत्वके विकल्प उठाकर सर्वज्ञसद्भावोच्छेद वतानेवाली शकाका समाधान—उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि देखो ! सबसे अधिक हास्यास्पद बात तो यहाँ यह है कि जिसकी सत्ता सिद्ध नहीं है ऐसे धर्ममें जैसे कि इस प्रसंगमें सर्वज्ञका सद्भाव असिद्ध है तो उस सर्वज्ञमें भाव अभाव प्रयत्न उभय धर्मोंकी अस्तित्व विरुद्धता अनैकान्तिकता होनेसे सर्वज्ञके सम्बन्धमें मत्वकी सिद्धि कैसे हो सकती है ? ऐसा बोलने वाले ये भीमासक इस समय धर्मके स्वभावको नहीं पहिचान रहे हैं। धर्मों यहाँपर है सर्वज्ञ, उसमें सिद्ध किया जा रहा है अस्तित्व। उसकी सिद्धि करनेके लिए हेतुका प्रयोग है। तो जो इस प्रकार साध्यके सद्भावका धर्म है या अभावका धर्म है, या दोनोंका धर्म है ? वो विकल्प करके बातको उठा रहा है। वह जब किसी अन्य मतका निराकरण करनेके लिए या अपने किसी सिद्धान्तका समर्थन करनेके लिये कोई अनुमान बनाता हो तो उससे भी तथाकथित तीन विकल्पोंमें

पूछा जा सकता है। जैसे कि शब्दको अनित्य सिद्ध करनेमें कृतकत्वका हेतु दिया कि जो जो कृतक होते हैं वे मय अनित्य होते हैं। शब्द कृतक हैं इसलिए वे भी अनित्य हैं। तो इस अनुमानमें तथ्याकथित तीनो विकल क्यों नहीं किये जा सकते हैं ? उनसे पूछा जा सकता है कि तुम्हारा कृतकत्व हेतु क्या अनित्य शब्दका धर्म है या नित्य शब्दका धर्म है या अनित्य और नित्य दोनों शब्दोंका धर्म है ? ऐसे तीन विकलनों द्वारा जब विचार किया जायगा तो पहिलेकी तरह यहाँपर भी यह अनुमान खण्डित हो जायगा। जब यह अनुमान बनाया गया कि शब्द अनित्य है कृतक होनेसे, तो इसमें जो तीन विकल पूछे गए हैं कि कृतकत्व हेतु अनित्य शब्दका धर्म है ? अथवा समय शब्द का धर्म है ? इनमेंसे यदि प्रथम विकल कहो कि कृतकत्व हेतु अनित्य शब्दका धर्म है तो यह बात असिद्ध है। अब इस शब्दको ही तो अनित्य सिद्ध करनेके लिए अनुमान कहा जा रहा है और हेतुको कह रहे हो अतोसे कि यह अनित्य शब्दका धर्म है, जो जिस तरह शब्दमें अनित्यत्व असिद्ध है उसी प्रकार कृतकत्वमें अनित्य शब्दका धर्मना असिद्ध है, क्योंकि यदि यह बात प्रकट होती है कि कृतकत्व अनित्य शब्दका धर्म है तो ऐसा फिर कौन पुरुष होगा जो अनित्य शब्दके धर्मरूप कृतकत्व हेतुको मानता हुआ शब्दको तुरन्त न हेतु प्रयोगसे पहिले ही अनित्य न मानले। सो उसे तो अनित्य शब्दको ही एकदम मान लेना चाहिये जब कृतकत्व हेतुको अनित्य शब्दका धर्म मान लिया तो शब्द अनित्य है तो यह तो पहिले ही मान लिया गया। फिर अनुमान की आवश्यकता ही क्या थी ? तो अनित्य शब्दका धर्मरूप कृतकत्व असिद्ध है। यदि कहो कि कृतकत्व हेतु नित्य शब्दका धर्म है तब तो यह हेतु सिद्ध है क्योंकि इस हेतुके द्वारा शब्दका नित्यपना ही सिद्ध होगा। अनुमान में साध्य तो बताया जा रहा है कि शब्द अनित्य है और हेतुके द्वारा सिद्ध यह हो रहा है कि शब्द नित्य है क्योंकि कृतकत्व हेतुको नित्य शब्दका धर्म मान लिया। यदि कहो कि कृतकत्व हेतु समय धर्म है, नित्य शब्दका धर्म और अनित्य शब्दका धर्म दोनों ही रूप है, तब तो यह हेतु व्यभिचारी हो गया, क्योंकि अब यह कृतकत्व नित्य शब्दमें भी रहने लगा और अनित्य शब्दमें भी रहता है। तो सपक्ष और विपक्ष दोनोंमें हेतुके रहनेसे यह हेतु व्यभिचारी अर्थात् अनेकान्तिक दोषसे दूषित हो गया है।

हेतुमें साध्यभावाभावोभयधर्मत्वके विकल्पोंको स्वच्छन्दतासे सकलानुमानोच्छेदका प्रसङ्ग—देखिये। यदि साध्यभावाभाव धर्मके विकल्प करने समों तो समस्त अनुमानोका उच्छेद हो जायगा। कुछ भी साध्य बनायें और उसका साधन बनाये तो यहाँ यह पूछा जा सकता कि इस साध्यका धर्म है यह हेतु या साध्यसे विपरीतका धर्म है या दोनोंका धर्म है ? सारे अनुमानोंमें भी ऐसे विकल्प लगाये जा सकते हैं। जैसे अनुमान बनाया कि पर्वत अग्निमान है धूमवान होनेसे। तो वहाँ कोई यह पूछ सकता है कि यह धूम क्या अग्निमान पर्वतका धर्म है या अग्निमानका धर्म है या दोनोंका धर्म है ? अग्निमानका धर्म है तब तो असिद्ध है, अग्निमानका धर्म

है तब विरुद्ध है और दोनोका धर्म है तो हेतु व्यभिचारी है । इस तरह सभी अनुमानोका उच्छेद हो जायगा । तब यह निष्कर्ष निकला कि विवादापन्न अनित्य शब्दका धर्म माननेपर याने कार्यत्व हेतु विनाशशील शब्दका धर्म है ऐसा माननेसे बाधकप्रमाण का असम्भवपना होनेके कारण भी सिद्ध है सद्भाव जिसका ऐसा यह धर्म बना । अर्थात् शब्दमें अनित्यपना ही तो साध्य बनाया जा रहा और वही सिद्ध बन गया कि कृतकत्व धर्म क्या अनित्य शब्दका धर्म है या नित्य शब्दका धर्म है ? तब यह अनुमान सही न रहा और इस तरहसे फिर सारे अनुमान मिथ्या हो जायेंगे ।

शङ्काकार द्वारा शब्दधर्मोंकी प्रसिद्धताके कारण अनित्यत्व साध्यमें कृतकत्वादि हेतुकी युक्तताका कथन तथा सर्वज्ञसत्ताकी असिद्धिके कारण सर्वज्ञत्व साध्यमें हेतुधर्मताकी असिद्धिका कथन—यहाँ भीमासक कहते हैं कि शब्दको अनित्य सिद्ध करनेमें जो कृतकत्व हेतु दिया गया है उस अनुमानके सम्बन्धमें तब यह है कि शब्द जो धर्मों है, जिसमें कि अनित्यपना साध्य बना रहे है वह शब्द धर्मों शब्दपनेसे तो प्रसिद्ध सत्ता वाला है याने शब्दकी सिद्ध शब्दस्वरूपसे तो प्रसिद्ध ही है । अब उसमें सदेह हो रहा है कि अनित्य है या नित्य है ? उनमें विवाद उठा है तो वहाँ अनित्य साध्य जिसको बनाया जा रहा है ऐसे शब्दका धर्म है कृतकत्व । उसमें कौनसी अयुक्त बात है ? याने शब्दस्वरूपसे तो शब्द प्रसिद्ध है और अनित्य आदिकके रूपसे सिद्ध है तो अनित्यत्व साध्य जिसका बनाया जा रहा है ऐसे शब्दका धर्म है यह कृतकत्व, फिर अनुमानमें कोई बाधा न आयगी, किन्तु सर्वज्ञ धर्मोंके सम्बन्धमें यह उत्तर दे नहीं सकते, क्योंकि सर्वज्ञकी सत्ता तो सर्वथा ही असिद्ध है । अब असम्भव बाधकत्व हेतुकी असिद्ध सत्ता वाले सर्वज्ञका अथवा विवादापन्न सद्भाववर्धक सर्वज्ञ का याने विवादापन्न सद्भाव साध्य वाले सर्वज्ञका धर्म बताया जाय, यह कैसे युक्त हो सकता है ? तात्पर्य यहाँ यह स्पष्ट है कि शब्द तो शब्दस्वरूपसे प्रसिद्ध है अब उसमें अनित्यपना सिद्ध किया जा रहा है । तो विवाद तो अनित्यपनेका है कि शब्दका ? तो यहाँ धर्मों प्रसिद्ध है लेकिन सर्वज्ञकी सत्ता तो सिद्ध ही नहीं है । तो असिद्ध सत्ता वाले सर्वज्ञका धर्म कोई हेतु कैसे बन सकेगा ? क्योंकि न्यायशास्त्रका यह वचन है कि धर्मों प्रसिद्ध होता है और उस प्रसिद्ध धर्ममें अप्रसिद्ध साध्यको सिद्ध किया जाता है तब वह प्रतिज्ञा कहलाती है । लेकिन यहाँ तो सर्वज्ञ अप्रसिद्ध ही है । जब पक्ष ही सिद्ध नहीं है तो उसमें कुछ भी सिद्ध करना अयुक्त बात है ।

शङ्काकार द्वारा शब्दानित्यत्व हेतु और सर्वज्ञसत्तासाधकसाधनमें प्रदर्शित विषयताकी भारेकाका समाधान—अब उक्त शकाले समाधानमें कहते हैं कि कह तो लिया यह सब कि शब्द हमारा प्रसिद्ध है और फिर उस शब्दमें हम अनित्यपना सिद्ध करना चाहते हैं और उस हीके लिए हमारा कृतकत्व हेतु है, लेकिन वे यह तो बतायें कि जब हेतुके द्वारा साध्यको सिद्ध करेंगे तो उसकी व्याप्ति तो

बनाने ही होगी। यह तो कहना ही होगा कि जो जो कृतक होते हैं वे अनित्य होते हैं और सारे शब्द कृतक हैं अतएव अनित्य हैं। तो समस्त देश, समस्त कालमें होने वाले शब्द तो धर्मी बने ना। तो उन शब्दोंको कौन जान रहा है? सारे शब्द कहाँ प्रसिद्ध हैं? फिर पक्षका लक्षण यहाँ घटित नहीं हो सकता, क्योंकि समस्त देश, समस्त कालमें होने वाले शब्द अप्रसिद्ध हैं, उनको सिद्ध कहाँ? यदि कहो कि दूसरो ने माना है तो दूसरोके माननेके अनुसार समस्त शब्द प्रसिद्ध हो जायेंगे और तब प्रसिद्धोधर्मी इस नीतिमें कोई बाधा न आयेगी। तो समाधानमें कहते हैं कि फिर तो इस तरह सर्वज्ञवादियोंके माननेके कारण सर्वज्ञ भी प्रसिद्ध हो जायगा और जब सर्वज्ञ प्रसिद्ध बन गया तो प्रसिद्धोधर्मी इस न्यायका यहाँ भी उल्लंघन न हो सका हेतुरूप धर्मकी तरह। जैसे, साधन प्रसिद्ध है और साधनके द्वारा सर्वज्ञका सद्भाव सिद्ध किया जा रहा है तो परके अवगमसे जब सकल शब्दरूप धर्मोंकी प्रसिद्धता मान रहे हों तो सर्वज्ञवादीके अवगमसे सर्वज्ञकी भी प्रसिद्धि क्यों न मानी जावेगी याने सर्वज्ञवादियोंके आगमसे सर्वज्ञकी भी प्रसिद्धता मान लीजिए। उसमें फिर कोई आपत्ति क्यों देते हो? यदि कहो कि नहीं, हम प्रतिवादी भीमासकोंके प्रति जो समर्थित हुआ हो वही हेतुधर्म साध्यको सिद्ध कर सकता है। तब फिर शब्दधर्मी भी जैनोके प्रति समर्थित होकर ही अनुमानका अङ्ग बने। दोनोंके प्रयोगमें कोई विशेषताकी बात नहीं है। यहाँ मूल प्रसङ्ग यह है कि जब सर्वज्ञका सद्भाव सिद्ध करनेमें कोई हेतु दिया गया तो उसमें साकाराने ये तीन विकल्प रखकर कि वह हेतु सर्वज्ञके सद्भावका धर्म है या सर्वज्ञके अभावका धर्म है या उभय धर्म है? निराकरण किया है तो इस पद्धतिसे निराकरण किए जानेकी बात सारे अनुमानमें लागू हो जाती है फिर स्वयं भीमासक आदिक अपने शासनकी सिद्धिके लिए और पक्षासक्तके निराकरणके लिए जो भी अनुमान दें उनमें ये तीन विकल्प ठठ सकते हैं कि वह, हेतु साध्यका धर्म है या साध्यसे विपरीत धर्म है या दोनोंका धर्म है। इस प्रकार विकल्प ठठकर तो कोई अनुमान प्रमाण ही नहीं बन सकता है। इससे यह विकल्प युक्त नहीं है। तब सीधे और स्पष्टरूपसे हेतुके साधन और बाधापर ही विचार करके कुछ बोलना चाहिए।

सर्वज्ञसद्भाव साधक अनुमानमें धर्मोंकी कथञ्चित् प्रसिद्ध सत्ताकताका वर्णन—यहाँ स्थापना भीमासकोंसे पूछते हैं कि प्रसिद्धोधर्मी इस सूत्र द्वारा जो यह कहा गया है कि धर्मी प्रसिद्ध होता है तो इसका अर्थ क्या है? सर्वथा प्रसिद्ध सत्ता वाला धर्मी है क्या यह अर्थ है अथवा कथञ्चित् प्रसिद्ध सत्ता वाला धर्मी है यह प्रश्न है? यदि कहो कि सर्वथा प्रसिद्ध सत्ता वाला धर्मी होता है ऐसा अर्थ असीष्ट है तब तो आपके अनुमानमें शब्दादिक भी धर्मी न रह सकेंगे क्योंकि शब्दादिक सभी धर्मी सर्वथा प्रसिद्ध नहीं हैं। साध्य धर्मोंकी उपाधिकी सत्ता सहित रूपसे तो धर्मी अप्रसिद्ध ही है। यदि साध्य विधिपूरूपसे धर्मी प्रसिद्ध होता तो उसका अनुमान बनानेकी भी आवश्यकता न होती। तो साध्यविधिपूरूपसे धर्मोंकी अप्रसिद्धि माननी ही होगी।

और तब सर्वथा प्रसिद्ध सत्ता वाला धर्म न रह सका । यदि कहें कि कथञ्चित् प्रसिद्ध सत्ता वाले शब्दादिक धर्मी होते हैं याने शब्द शब्दस्वरूपसे प्रसिद्ध हैं अतएव कथञ्चित् प्रसिद्ध हैं । इसी प्रकार सभी पक्ष याने धर्मी धर्मने आपके स्वरूपसे प्रसिद्ध ही होते हैं अतएव प्रसिद्धोधर्मीका अर्थ यह है कि जो कथञ्चित् प्रसिद्ध सत्ता वाला है वह धर्मी होता है और इस प्रकार किसी भी पक्षमें धर्मपक्षका विरोध नहीं आता । इसके उत्तरमें कहते हैं कि यदि कथञ्चित् सत्ता वाला धर्मी है यह स्वीकार करते हो और शब्दादिक पक्षमें धर्मपक्षना निर्वाध प्रसिद्ध कहते हैं तो इसी तरह सबज भी धर्मी कैसे न हो जायगा ? क्योंकि सर्वज्ञ सिद्ध करनेके सम्बन्धमें जो पक्ष बताया है वह है कोई आत्मा, वहा किसी आत्माको सर्वज्ञ बनानेकी बात कही-गई है । कोई आत्मा सर्वज्ञ है, यह प्रतिज्ञा है । तो इसमें आत्मत्व आदिक विशेषणोंसे जिसकी सत्ता प्रसिद्ध है ऐसा तो यहाँ पक्ष कहा गया है अर्थात् कोई आत्मा आत्मस्वरूपसे तो प्रसिद्ध ही है इस सबमें बाधा और प्रतिबाधा दोनोंकी ही विवाद नहीं है कि आत्मा नामक पदार्थ है । हाँ, उसमें सर्वज्ञत्वकी उपाधिकी सत्ता अप्रसिद्ध है । तो इस अनुमानमें पक्ष कथञ्चित् प्रसिद्ध सत्ता बाधा हो गया ना । कोई आत्मा जो कि आत्मत्व आदिक विशेषणोंकी सत्तासे प्रसिद्ध है किन्तु सर्वज्ञत्वकी उपाधिसे अप्रसिद्ध है । उस ही को धर्मी माना है तो यह भी सर्वथा अप्रसिद्ध सत्ता वाला न रहा । कथञ्चित् प्रसिद्ध सत्ता वाला धर्मी हो गया है । तब सबज मिट्टिके अनुमानमें पक्ष कथञ्चित् प्रसिद्ध ही रहा ।

सर्वत्र सद्भावसौधक अनुमानमें "कश्चित् आत्मा" धर्मके व सूक्ष्मात्तरित दूरार्थके कथञ्चित्प्रसिद्धसत्ताकेत्वका वर्णन-देखिये ! स्वादादी जन सर्वज्ञ सिद्धिके अनुमानके पक्षका याने धर्मका प्रयोग यो करते हैं कि कोई आत्मा सर्वज्ञ है धर्मप्रकारसे प्रयोग न समझना । जब यह कह भी दिया जाय कि कोई सर्वज्ञ है तो उसकी भी भाव यही लेना कि कोई आत्मा सर्वज्ञ है या इस प्रकारसे भी कहा जाय कि सर्वज्ञ है क्योंकि उसमें बाधके प्रमाणकी असम्भवताका निर्वचन है । तो ऐसा कहनेपर भी अर्थ उसका यह लेना कि कोई आत्मा सर्वज्ञ है । केवल सर्वज्ञ है ऐसा प्रयोग शोभा नहीं देता है, ऐसी ही तो शका है । तो उसमें 'कोई आत्मा' इतने शब्दकी अघ्याहार कर लेना चाहिए अर्थात् 'कोई आत्मा' इतनी अपने आप ऊपरसे शब्द जोड़ लेना चाहिए सब प्रयोग यह बना कि कोई आत्मा सर्वज्ञ है क्योंकि सर्वज्ञके सद्भावमें बाधा करने वाला कोई प्रमाण नहीं है । इसी प्रकार अब कोई दार्शनिक भीमांसक अथवा सौगत आदिक जो हम प्रकार दोषको प्रकट कर रहे थे कि वह हेतु साध्यके भावका धर्म है या साध्यके अभावका धर्म है अथवा दोनोंका धर्म है अथवा पक्ष प्रसिद्ध है, उसकी सत्ता ही प्रसिद्ध नहीं है आदिक रूपसे जो दूषण दे रहे थे उन्होंने धर्मके स्वभावको जाना ही न था । बात यह है कि सर्वज्ञ सिद्धिके अनुमानमें केवल सर्वज्ञकी धर्मरूपसे नहीं कहा गया है किन्तु कोई आत्मा सर्वज्ञ है, इस प्रकारसे कहा गया है और इस प्रकृत आत्मा में भी जिसको कारिका द्वारा सिद्ध किया जा रहा है उसमें भी

सर्वज्ञको धर्मी रूपसे नहीं कहा गया है। सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष हैं अनुमेय होनेसे, इस अनुमानमें सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती पदार्थोंको ही तो धर्मी कहा जा रहा है और यह सब प्रसिद्ध ही है। तब इस अनुमानमें भी जो धर्मी हैं सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती पदार्थ वे सब प्रसिद्ध सत्ता वाले हैं। ये परमाणु आदिक प्रमाणसे सिद्ध हैं, यह बात आगेकी कारिकामें बताई जायगी। जब "बुद्धिशब्दप्रमाणत्वा" आदिका कारिका कही जायगी तो ये परमाणु आदिक सूक्ष्म पदार्थ वस्तुतः हैं, ऐसी बात वहाँ सिद्ध की जायगी। और इस सीकेपर हतना तो समझ ही लीजिए कि परमाणु आदिकके सम्बन्धमें वादी और प्रतिवादी दोनोंका ही विवाद नहीं है। मीमांसक सीमांत अथवा अन्य भी दार्शनिक परमाणुको किसी न किसी रूपमें मानते ही हैं। और जैन शासनमें तो परमाणुको निश्चयतः पुद्गल द्रव्य माना ही गया है। तो ये सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती पदार्थ प्रमाणसिद्ध हैं और प्रसिद्ध होनेसे इनको धर्मी बताया जाना बिल्कुल युक्तिसंगत है।

सर्वज्ञसाधनाके प्रसंगमें प्रत्यक्षके बारेमें इन्द्रियप्रत्यक्ष या अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष इन दो विकल्पोंमें सूक्ष्मादिक पदार्थोंके प्रत्यक्षविषयत्वके निराकरणकी भीमासकोंकी शका—अब यहाँ भीमांसक शका करते हैं कि यह शका सर्वज्ञादियों की सबके प्रति सम्भव है और इस सीकेपर नैयायिकोंके प्रति प्रधानतया कहा जा रहा है भीमांसक शका करते हैं कि यह बतलावो कि सूक्ष्म आदिक पदार्थ क्या इन्द्रिय प्रत्यक्ष द्वारा किसीके प्रत्यक्ष हैं, यह साध्य बताया जा रहा है अथवा ये सूक्ष्म आदिक पदार्थ अतीन्द्रिय प्रत्यक्षके द्वारा किसीके प्रत्यक्ष हैं यह साध्य बताया जा रहा है। यदि कहो कि ये सूक्ष्म आदिक पदार्थ इन्द्रिय प्रत्यक्षके द्वारा किसीके प्रत्यक्ष हैं, यह साध्य बताया जा रहा तो ऐसा माननेपर यह प्रयोग अनुमान विरुद्ध हो जाता है अर्थात् इसके अनुमानका निराकरण हो जाता है। और जब यह पक्ष प्रमाणवाचित हो गया फिर इसमें हेतुका दिखाना यह कालात्यापदिष्ट है, यह भी हेतुका प्रधान दोष है। तो अब देखिये कि उस अनुमानमें कि सूक्ष्म आदिक पदार्थ किसीके इन्द्रिय प्रत्यक्ष द्वारा प्रत्यक्ष हैं, कैसे अनुमानसे बाधा पाती है। सो सुनो ! सूक्ष्म आदिक पदार्थ किसीके भी इन्द्रियज्ञानके विषय नहीं होते, क्योंकि ये सूक्ष्म आदिक पदार्थ सर्वथा इन्द्रियसम्बन्धसे रहित हैं। इन पदार्थोंमें इन्द्रियका सम्बन्ध ही नहीं हो सकता है, फिर ये किसीके भी इन्द्रियज्ञानके विषय कैसे हो सकते हैं ? जो किसीके भी इन्द्रियज्ञानके विषय होते हैं वे सर्वथा इन्द्रिय सम्बन्धसे रहित देखे गये हैं। यहाँ इस अनुमानकी व्यतिरेक व्याप्ति बताई जा रही है। इसमें साध्य यह है कि किसीके इन्द्रियज्ञानके विषय नहीं हैं और हेतु है सर्वथा इन्द्रिय सम्बन्धसे रहित होनेसे। तो साध्यके अभावमें साधनका अभाव बताना व्यतिरेक व्याप्तिका प्रयोजन है सो बताया जा रहा है कि देख लीजिए ! दुनिया में जो जो पदार्थ किसीके इन्द्रियज्ञानके विषयभूत होते हैं वे किसी भी प्रकार इन्द्रियके साथ सम्बन्धसे रहित नहीं होते हैं। जैसे घट पट आदिक पदार्थ ये किसीके इन्द्रियज्ञान

के विषय हैं, अतएव ये इन्द्रिय सम्बन्धरहित नहीं हैं। जब भी कोई घट आदिक पदार्थों को जानता है तब या तो चक्षुसे देखकर रूपकी प्रधानतासे जानता है या हाथसे छूकर स्पर्शकी प्रधानतासे जानता है या नाकसे सूँघकर गन्धकी प्रधानतासे जानता है या उम को लकड़ी द्वारा ठोककर कि यह कच्चा है पक्का है, किसी भी बातको श्रोत्र द्वारा शब्द की प्रधानतासे जानता है या कोई नये घडेमे थोड़ा पानी रखा हो और उस पानीको पीता हो तब मिट्टी जैसे थोड़े स्वादको लेता है या कोई घटेको ही जिह्वासे स्वादे तो वहाँ रसना इन्द्रियके द्वारा वह रसकी प्रधानतासे जानता है, मतलब यह है कि घटपट आदिकको जो भी पुरुष इन्द्रिय जान द्वारा जान रहे हैं उनकी इन्द्रियका घट आदिकसे सम्बन्ध बराबर है। अब यहाँ देखिये कि सूक्ष्म आदिक पदार्थ तो सर्वथा इन्द्रिय सम्बन्ध से रहित हैं, तब ये किसीके इन्द्रिय ज्ञानके विषय नहीं हो सकते। ये उपनय और निगमन कहे गये हैं। तो इस तरह केवल व्यतिरेकी इस अनुमान द्वारा नैयायिकोंका यह पक्ष बाधित है।

परमाण्वादिकके इन्द्रियप्रत्यक्षत्वके निराकरणके प्रसङ्गका विवरण — यहाँ इतनी बात जान लेनी चाहिए कि नैयायिक किसीको सर्वज्ञ तो मानते हैं पर अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष द्वारा सर्वज्ञ नहीं मानते। उनका मतभ्य है कि समाधि विशेषके कारण उन योगियोंके, उन सर्वज्ञोंके इन्द्रियमें इतनी विशेषता हो जाती है कि वे इन्द्रिय के द्वारा समस्त पदार्थोंका ज्ञान कर लेते हैं। सो उनके विरुद्ध यह कहा जा रहा है कि सूक्ष्म आदिक पदार्थ ये सर्वथा इन्द्रिय सम्बन्धसे रहित हैं, ये विप्रकर्षी पदार्थ इन्द्रिय सम्बन्धसे रहित हैं। यह बात असिद्ध नहीं है क्योंकि परमाणु पुण्य पाप आदिकके साथ साक्षात् इन्द्रियका सम्बन्ध नहीं बनता तो इन्द्रिय सम्बन्धसे जब यह सर्वथा रहित है तो ये परमाणु आदिक पदार्थ इन्द्रियज्ञानके विषय बन जायें यह कभी भी सम्भव नहीं है। इसका साधन यह प्रयोग है—किसीकी भी इन्द्रिय साक्षात् परमाणु आदिकोंसे सम्बन्धित नहीं होती है इन्द्रिय होनेसे हम लोगोंकी तरह। जैसे हम लोगोंकी इन्द्रियाँ इन्द्रिय ही तो हैं, इस कारण हम लोगोंकी इन्द्रियोंका परमाणु आदिकोंसे सम्बन्धित नहीं हो सकती हैं, ऐसे ही किसीकी भी इन्द्रिय हो, इन्द्रिय ही तो है। इस कारण किसीकी भी इन्द्रियका परमाणु आदिकसे साक्षात् सम्बन्ध नहीं होता। जब इन्द्रियोंका सूक्ष्मादि पदार्थोंके साथ सम्बन्ध नहीं है तो ये पदार्थ किसीकी भी इन्द्रिय प्रत्यक्ष विषय नहीं हो सकते।

योगजधर्मानुगृहीत होकर परमाण्वादिकमें इन्द्रियवृत्ति होनेके प्रस्ताव पर विचार—यहाँ नैयायिक कहते हैं कि योगज धर्मसे अनुगृहीत हुई इन्द्रियाँ सूक्ष्म आदिक पदार्थोंके साथ साक्षात् सम्बन्धित हो जाती हैं अर्थात् जब किसी योगी साधुके विशिष्ट तपश्चरण समाधि परिणाम बनता है तो उस समाधिके बलसे ये इन्द्रियाँ विशिष्ट प्रतिधर्म पा जाती हैं और तब योगज धर्मसे अनुगृहीत इन्द्रियाँ परमाणु आदिक

पदार्थों के साथ सम्बन्धित हो जाती है अतएव इन्द्रियों के द्वारा सूक्ष्म आदिक पदार्थों का प्रत्यक्ष हो जाना भविष्य नहीं है । इसपर भीमात्मक प्रश्न है कि इन्द्रियका योगज धर्मानुग्रह होनेका अर्थ क्या है ? क्या इस योगज धर्मकी कृपाका यह अर्थ है कि अपने बुद्धिमें प्रवृत्ति करने वाली इन्द्रियमें कोई अतिशय रस दिया जाय, यदि ऐसा आपका विकल्प हो तो यह बात असम्भव ही है, क्योंकि परमाणु आदिक सूक्ष्म पदार्थोंमें इन्द्रिया स्पर्श ही प्रवृत्ति नहीं किया करती । इन्द्रियका ऐसा विषय ही नहीं है कि इन्द्रिया परमाणु आदिक सूक्ष्म पदार्थोंमें, राम रावण आदिक अन्तरित पदार्थोंमें मे० स्वर्ग नरक आदिक दूरवर्ती पदार्थोंमें प्रवृत्ति करे । विषयों पदार्थोंमें इन्द्रिया प्रवृत्ति नहीं कर सकती । और, यदि इन परमाणु आदिक पदार्थोंमें ये इन्द्रिया प्रवृत्ति करने लगे तो फिर योगज धर्मके अनुग्रहकी भी आवश्यकता क्या है ? फिर तो योगज धर्मका अनुग्रह व्यर्थ हो जायगा । यदि कहो कि योगज धर्मका अनुग्रह ही इन्द्रिय परमाणु आदिमें प्रवृत्ति करती है तो ऐसा माननेपर इतनेराश्रय दोषका प्रसंग आता है । वह कैसे कि इन्द्रियमें योगज धर्मका अनुग्रह पड़ जा । नव तो इन्द्रियकी परमाणु आदिकमें प्रवृत्ति बने तब योगज धर्मका अनुग्रह बनेगा, इस तरह योगज धर्मके अनुग्रहसे ही इन्द्रियकी परमाणु आदिकमें प्रवृत्ति माननेपर इतनेराश्रय दोष होता है ।

परमाणुआदिकमें इन्द्रियवृत्तिके लिये योगजधर्मकी सहकारितापर विचार—नैयायिक कहते हैं कि परमाणु आदिकमें इन्द्रिया प्रवृत्ति करें इस कार्यमें सहकारीपता होना इसका ही अर्थ है योगज धर्मका अनुग्रह । अर्थात् इन्द्रिया तो योगज धर्मके अनुग्रहसे परमाणु आदिकमें प्रवृत्ति करती है, उससे योगज धर्मका अनुग्रह सहकारी होता है । इस आका के उत्तरमें भीमात्मक कहते हैं कि यह बात अत्यन्त अयुक्त है क्योंकि अपने विषयका उल्लेखन करते हुए तो इन्द्रियमें योगज धर्मका अनुग्रह सम्भव नहीं हो सकता है अर्थात् ऐसा योगज धर्मका अनुग्रह नहीं है कि जिससे ये इन्द्रिया परमाणु आदिकमें प्रवृत्ति कर जायें, अन्यथा अर्थात् यदि योगज धर्मका अनुग्रह यही मान लिया जाय कि इन्द्रिया अपने विषयका उल्लेखन करके—सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका भी जान लेती हैं तब तो किसी भी एक इन्द्रियकी समस्त रस आदिक विषयोंमें प्रवृत्ति हो जानेमें भी योगज धर्मका अनुग्रह बन बैठेगा । अब इन्द्रिया अपने विषयका उल्लेखन करके परमाणु आदिक सूक्ष्म पदार्थोंमें जुट गई, ऐसी योगज धर्मके अनुग्रहकी माहवा बनी तब तो जैसे बहुत इन्द्रियका विषय है रस, लेकिन योगज धर्मका अनुग्रह यह कर बैठे कि चक्षु इन्द्रिय ही रूपको जाने और साथ ही—रस, मध, स्पर्श आदिक सबको जान ले, ऐसा अनुग्रहका प्रसंग आ जायगा ।

एक इन्द्रियकी अप्रतिनियत शेष विषयोंमें प्रवृत्ति न होनेकी तरह परमाणुआदिक विप्रकर्षी पदार्थोंमें भी प्रवृत्तिका अभाव—नैयायिक कहते हैं कि एक इन्द्रियकी समस्त रस आदिकमें प्रवृत्ति करनेकी बात यों युक्त नहीं है कि यह बात

प्रत्यक्षसे विरुद्ध है। हम स्पष्ट समझ रहे हैं कि चक्षुहन्द्रिय रूपको ही जान सकती है, रस आदिकमें चक्षुहन्द्रियकी प्रवृत्ति नहीं है। जब हम ऐसा प्रत्यक्षसे ही स्पष्ट समझ रहे हैं तब वहाँ अन्य कल्पना नहीं की जा सकती है। उत्तरमें भीमासक कहते हैं कि बस यही बात तो परमाणु आदिकमें समान रूपसे है। परमाण्वादिक सूक्ष्म पदार्थमें भी हन्द्रियकी प्रवृत्तिका प्रत्यक्ष विरोध है, यह घटित हो जाता है। जैसे कि चक्षुहन्द्रिय योगज धर्मके अनुग्रहसे भी रस आदिकमें प्रवृत्ति नहीं कर सकती इसी प्रकार योगज धर्मका अनुग्रह होनेपर भी हन्द्रियाँ परमाणु आदिक सूक्ष्म पदार्थोंमें भूत भविष्यकी घटनाओंमें अथवा दूरवर्ती द्वीप पर्वत आदिकमें प्रवृत्ति नहीं कर सकती। हन्द्रियका अपने विषयका उत्लघन नहीं कर सकना दोनों जगह समान है। जैसे कि चक्षु आदिक हन्द्रियाँ प्रतिनियत रूपादिकका विषय कस्ने वाली ही देखी गई हैं। चक्षु रूपका विषय करते हैं, कण शब्दका विषय करते हैं घ्राण गंधका विषय करती है, रसना रसका विषय करती है स्पर्शनेद्रिय स्पर्शका विषय करती है इन सब हन्द्रियोंका प्रतिनियत विषय है और उनमेंसे कोई भी हन्द्रिय अपने प्रतिनियत विषयके सिवाय अन्य समस्त रूप आदिक विषयका ग्रहण नहीं कर सकती है। ऐसा ही सब पाया और देखा जा रहा है। ये बहुत महान परिमाणको लिए धृत्वी आदिक द्रव्य और उनमें समवेत रहने वाला अर्थात् समवाय सम्बन्धसे रहने वाले ये रूपादिक चक्षु आदिक हन्द्रियके विषय रूपसे प्रसिद्ध हैं, अर्थात् जो स्थूल चीज है वह ही हन्द्रियके द्वारा मोक्षर है यह बात प्रसिद्ध है, लेकिन परमाणु आदिक सूक्ष्म पदार्थ हन्द्रियके द्वारा विषयभूत नहीं है, देखिये समाधि विशेषसे जो योगियोंके धर्म उत्पन्न हुआ है उसके माहात्म्यसे दृष्टिका उत्लघन करके चक्षु आदिक हन्द्रियाँ परमाणु आदिक सूक्ष्म पदार्थोंमें प्रवृत्ति कर जाय और रस आदिक अनेक विषयोंमें एक हन्द्रिय प्रवृत्ति न कर सके ऐसी व्यवस्था बनाने वाला कोई कारण नहीं, सिवाय एक जड़ताके। इत करके अज्ञानसे ऐसी व्यवस्था कोई बनाये तो बनाये, पर वास्तवमें ऐसी व्यवस्था बनानेका कोई कारण नहीं है। हन्द्रिय कहते ही उसे हैं जो अपने-अपने विषयके प्रति प्रतिनियत हो। फिर योगज धर्म के अनुग्रहसे ये हन्द्रियाँ सूक्ष्म विषयमें न लग सकें, यह योगज धर्मके अनुग्रहकी महिमा न बन सके, ऐसा कोई विवेक कर सकने वाला कारण नहीं है।

हन्द्रियोंका परमाण्वादिक सूक्ष्म पदार्थोंमें परम्परया भी सम्बन्धके अभावका कथन—अब परम्परा सम्बन्धकी बात सुनिये। जब हन्द्रियका परमाणु आदिक सूक्ष्म पदार्थोंके साथ सयोग न बन सका, कोई सम्बन्ध बन ही न सका तब यह कहना कि साक्षात् परमाणुओंसे हन्द्रियका सम्बन्ध नहीं है तो न सही, किन्तु परम्पराले परमाणु रूप आदिकमें हन्द्रियका सम्बन्ध बन जायगा, सो यह भी निराकृत हो जाता है। जब सयोगका ही अभाव है तो सयुक्त समवाय या सयुक्त समवेत समवाय आदिक कोई भी सम्बन्ध कैसे बन सकेगा? यहाँ नैयायिकने यह बात रखी थी कि इन हन्द्रियोंका परमाणु आदिकसे साक्षात् सम्बन्ध नहीं बन पाता तो परमाणुके रूपके साथ

इन्द्रियका समुक्त समवाय सम्बन्ध बन जायगा अर्थात् परमाणुमें समवाय सम्बन्धसे रहता है रूप सो उस रूपके साथ इन्द्रियका समुक्त समवाय सम्बन्ध बन जायगा । सो यह कल्पना करना असंभव है । इसका कारण यह है कि समवायके आधारका जब संयोग ही नहीं बन रहा है, तो संयोग इन्द्रियका जिनमें होना चाहिए उस पदार्थमें जो कुछ रूपादिक रह रहा है उसमें सम्बन्ध कैसे बन सकेगा ? साथ ही यह भी बात विचारणीय है कि क्या इन्द्रियमें समस्त शब्दोंका समवाय असंभव होनेसे शब्दरूपके समवेत समवाय असंभव है । इसी प्रकार इन्द्रियोंका परमाणवादिकसे संयोग न होनेसे इन्द्रियोंका रूपादिकके साथ समुक्त समवायादि सम्बन्ध असंभव है । किसी प्रकार स्पष्टरूपसे भी अन्य इन्द्रियमें रूपादिकका समुक्त समवाय मान लिया जाता है, किन्तु इसी तरह स्पष्टरूपसे श्रोत्र इन्द्रियके साथ शब्दके शब्दस्वका साथ समवाय सम्बन्ध बन ही नहीं सकता । इस कारण यह बात निर्वाध सिद्ध है कि इन्द्रियका परमाणु आदिक सूक्ष्म पदार्थोंके साथ सम्बन्ध हो ही नहीं सकता और इसी कारण ये परमाणु आदिक किसीके भी इन्द्रिय प्रत्यक्ष नहीं हो सकते ।

मानसिक ज्ञानसे भी सर्वज्ञान हो जानेकी सिद्धिका अभाव—यहाँ नैयायिक कहते हैं कि एक मन ही योगज धर्मसे अनुगृहीत होकर एक साथ समस्त सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका विषय कर लेता है अर्थात् योगियोंके योग समाधिके बलसे अन्त करणमें ऐसा प्रतिशय प्रकट होता है कि उनका मन ही एक साथ समस्त सूक्ष्म आदिक पदार्थोंको जान लेता है । इसपर मीमांसक उत्तर देते हैं कि योगज धर्मसे अनुगृहीत होकर मनके द्वारा समस्त पदार्थोंके जान लेनेपर भी प्रत्यक्षका उल्लेख तो होता ही है, क्योंकि प्रत्यक्षसे यह समझमें आ रहा है कि मन अनेक पदार्थोंमें एक साथ प्रवृत्ति नहीं करता । तो मनका विषय है एक पदार्थके एक समय प्रवृत्ति करना लेकिन यहाँ मान लिया गया है कि मन ही एक साथ समस्त सूक्ष्म आदिक पदार्थोंमें प्रवृत्ति करता है । मनका चिन्ह भी नैयायिक सिद्धान्त में यह कहा है कि एक साथ समस्त ज्ञानोंकी उत्पत्ति न होना मनका चिन्ह है तब यह लक्षण तो कभी भिन्न ही न सकेगा, कारण यह है कि लक्षणके भिन्न होनेपर लक्ष्यभूत वस्तुका अभाव हो जाता है । फिर योगज धर्ममें अनुगृहीत होकर मनके द्वारा समस्त पदार्थ जान लिए जाते हैं इन कल्पनामें सिद्धान्त से स्पष्ट ही प्रत्यक्षका उल्लेख हुआ है और यदि मनके सम्बन्धमें प्रत्यक्षका उल्लेख करनेपर भी यही बात मान रहे हो कि हमें दो प्रत्यक्षका उल्लेख, तब तो स्वयं यह आत्मा ही समाविष्ट विशेषसे उत्पन्न हुए धर्मके अनुग्रहसे मनकी अपेक्षा न शक्य हो साक्षात् सूक्ष्म आदिक पदार्थोंको जान जावे । फिर मनकी आवश्यकता ही क्या है ? जैसे कि अभी इन्द्रियकी आवश्यकता न रहेगी । यह आत्मा ही स्वयं समस्त पदार्थोंका ज्ञाननहार हो जाय । सो नैयायिक लोग ऐसा मानते नहीं और न यह बात हम भी मानते हैं, तब न मनसे समस्त पदार्थोंका प्रत्यक्ष हो सका और न इन्द्रियज्ञानसे समस्त पदार्थोंका प्रत्यक्ष हो सका । मन भी है- तो अतिन्द्रिय

थोड़ी इन्द्रिय, और इन्द्रिय तो इन्द्रिय है ही । तब यह सिद्ध हुआ कि सूक्ष्म आदिक पदार्थ इन्द्रियज्ञानके द्वारा किसीके भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकते ।

इन्द्रियप्रत्यक्षसे सूक्ष्म आदिक अर्थोंकी प्रत्यक्षताका निराकरण करके अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष द्वारा विप्रकर्षी पदार्थोंकी प्रत्यक्षताके निराकरणके लिये असर्वज्ञवादियोगा प्रयास—यहां भीमासकोके द्वारा सूक्ष्म आदिक पदार्थोंके प्रत्यक्ष होनेके अनुमानके सम्बन्धमें दो विकल्प किए गए थे— एक तो यह कि क्या ये सूक्ष्म आदिक पदार्थ किसीके इन्द्रिय ज्ञान द्वारा प्रत्यक्ष हैं ? दूसरा यह कि क्या सूक्ष्म आदिक पदार्थ किसीके अतीन्द्रिय प्रत्यक्षसे जाना जाते हैं ? इन दो विकल्पोंमें पहिला विकल्प तो नैयायिकोंको लक्ष्य करके कहा गया था । क्योंकि नैयायिक इन्द्रियज्ञान द्वारा योगोंको सकलज्ञ माना है । अब यह दूसरा विकल्प जैन आदिकोंको लक्ष्य करके कहा जा रहा है । क्या सूक्ष्म आदिक पदार्थ किसीके अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष द्वारा प्रत्यक्ष हैं, क्या यह मानते हो ? यदि अतीन्द्रिय प्रत्यक्षसे समस्त पदार्थोंकी प्रत्यक्षता साध्य मानते हो तो यह बात यों अयुक्त है कि इस अनुमानमें पक्ष अप्रसिद्ध विशेषण है । अर्थात् पक्षमें प्रज्ञामें साध्यमें जो विशेषण दिया गया है कि वह विशेषण ही सिद्ध नहीं है, क्योंकि किसी भी दृष्टान्तमें अतीन्द्रिय ज्ञानसे प्रत्यक्षता प्रसिद्ध नहीं होती । भले ही प्रकृत अनुमानमें अतीन्द्रिय ज्ञान द्वारा सूक्ष्म आदिक पदार्थ प्रत्यक्ष हैं यह कह लो—लेकिन इसका कोई दृष्टान्त तो बताओ । तो इससे सिद्ध है कि अब दृष्टान्त नहीं मिलता तो पक्षका विशेषण भी अप्रसिद्ध है । जैसे कि जब साध्योंके प्रति यह अनुमान बनाया गया कि शब्द विनाशिक हैं तो साध्यमतमें तो पदार्थोंका, पर्यायोंका आविर्भाव तिरोभाव माना है । वहाँ कोई पदार्थ नहीं उत्पन्न होते हैं । तो उनके सिद्धान्तसे इस अनुमानका कोई दृष्टान्त ही नहीं मिल सकता । अथवा विनाशिकपना उनके यहाँ असिद्ध ही है । तो ऐसे ही अतीन्द्रिय ज्ञान द्वारा सूक्ष्म आदिक पदार्थ प्रत्यक्ष हैं, यह बात भी असिद्ध ही है । कोई 'सा' भी दृष्टान्त ऐसा न मिलेगा कि जिसमें साध्य मिल जाय । दूसरी बात यह है प्रकृत अनुमानमें जो दृष्टान्त दिया गया अग्निका तो इस विकल्पमें अब यो प्रयोग हुआ कि सूक्ष्म आदिक पदार्थ किसीके अतीन्द्रिय ज्ञान द्वारा प्रत्यक्ष हैं अनुमेय होनेसे । जैसे कि अग्नि अनुमेय तो है लेकिन अग्नि अनुमेय तो है, परन्तु अतीन्द्रिय ज्ञानके द्वारा किसीको भी प्रत्यक्ष नहीं होता और कभी भी उस समय या कुछ समय बाद उस अग्निको देखते हैं तो इन्द्रिय ज्ञान द्वारा ही तो प्रत्यक्ष होता है । तो प्रकृत अनुमानमें कोई दृष्टान्त नहीं मिल सकता; और जो कुछ भी दृष्टान्त कहा जायगा उसमें साध्य न मिलेगा । इस तरह सूक्ष्म आदिक पदार्थ किसीके अतीन्द्रिय ज्ञान द्वारा भी प्रत्यक्ष नहीं है । तब निष्कर्ष यह निकला कि प्रत्यक्ष हो सकता है दो प्रकारसे—इन्द्रियज्ञान द्वारा अथवा अतीन्द्रिय ज्ञान द्वारा । सो दोनों विकल्पोंसे भी सूक्ष्म आदिक पदार्थोंकी प्रत्यक्षता सिद्ध नहीं होती ।

असर्वज्ञवादियोंकी उक्त भारेकाका समाधान—प्रब उक्त प्रकार मोमांसकोंके द्वारा सर्वज्ञके सद्भावका निगेय करने वाले कथनपर स्थाद्वादी समाधान करते हैं कि इस प्रकार विकल्प उठाकर सर्वज्ञकी सत्ताका निराकरण करना युक्ति-संगत नहीं है। कल्पनानुसार कल्पना उठाकर सर्वज्ञत्वके विरोधमें बोलने वाले वे मोमांसक सत्यवादी नहीं हैं। ये सूक्ष्म आदिक पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष हैं ऐसा तो हम सिद्ध कर नहीं रहे हैं। सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका इन्द्रिय ज्ञान द्वारा प्रत्यक्ष होना हम भी नहीं मानते, इस कारण प्रथम विकल्पके पक्षमें दिये गए दोषकी तो गु जाइश ही नहीं है। यदि ऐसा ही निराकरण करना अभीष्ट है कि सूक्ष्म आदिक पदार्थ किसीके भी इन्द्रिय ज्ञान द्वारा प्रत्यक्ष माने तो उसमें जिसने दोष बताये उन सब दोषोंका समर्थन स्थाद्वादी भी करते हैं। अब दूसरे विकल्पकी बात सुनो ! सूक्ष्म आदिक पदार्थ अतीन्द्रिय ज्ञान द्वारा प्रत्यक्ष हैं। इस सम्बन्धमें प्रथम ही प्रथम हम यह सिद्ध नहीं कर रहे कि सूक्ष्म आदिक पदार्थ किसीके अतीन्द्रिय ज्ञान द्वारा प्रत्यक्ष हैं। और, जब हम अभी सूक्ष्म आदिक पदार्थोंको किसीके अतीन्द्रिय ज्ञान द्वारा प्रत्यक्ष नहीं सिद्ध करते हैं तो उसमें यह कहना कि यह पक्ष अभिसिद्ध विशेषण है अथवा दृष्टांत साध्य-शून्य है, इन दोषोंकी गु जाइश नहीं, क्योंकि हम तो इस अनुमान द्वारा किसी सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका प्रत्यक्ष सामान्यसे ही किसीके प्रत्यक्षभूतपना सिद्ध कर रहे हैं। अनुमान प्रयोग भी तो ऐसे ही सामान्यरूपसे किया गया है कि सूक्ष्म आदिक पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष हैं अनुमेय होनेसे। तो इसमें हम अतीन्द्रिय ज्ञान द्वारा प्रत्यक्ष है यह तो नहीं कह रहे। पहिले प्रत्यक्ष सामान्यसे इन विप्रकर्षी पदार्थोंका किसीके प्रत्यक्ष होना प्रसिद्ध है इतना तो मान लें, इस अनुमानमें कोई बाधक प्रमाण भी नहीं आता है-। जो जो अनुमेय होते हैं वे वे पदार्थ किसीके द्वारा प्रत्यक्ष होते हैं, इसमें कोई बाधा जो नहीं तो जो जो भी अनुमेय हैं वे किसीके द्वारा प्रत्यक्ष हैं इसमें किसी भी प्रकारका दोष नहीं आता।

सूक्ष्माद्यर्थको विषय करनेसे सर्वज्ञके ज्ञानकी इन्द्रियानिन्द्रियानपेक्षता की सिद्धि—प्रब सर्वज्ञत्वके सम्बन्धमें और भी निर्णयकी बात देखिये ! सूक्ष्म आदिक पदार्थ सामान्यरूपसे किसीके प्रत्यक्ष हैं यह बात जब सिद्ध हो गई याने सर्वज्ञपनेकी असी प्रकार व्यवस्था बन गई कि हाँ है कोई सर्वज्ञ जो कि सूक्ष्म आदिक पदार्थोंको भी प्रत्यक्षसे जानता है। इसके बाद उसके प्रत्यक्षकी पद्धतिका विचार करिये, परन्तु कीजिये कि सर्वज्ञ जिस प्रत्यक्षके द्वारा समस्त पदार्थोंको जान लेता है वह प्रत्यक्षज्ञान किस प्रकारका है ? क्या इन्द्रियकी अपेक्षा रखने वाला सर्वज्ञका प्रत्यक्ष है या मनकी अपेक्षा रखने वाला सर्वज्ञका प्रत्यक्ष है, या इन्द्रिय और मन इन दोनोंकी अपेक्षा न रखने वाला सर्वज्ञका प्रत्यक्ष है ? इन तीन बातोंमेंसे प्रथम दो बातें तो सिद्ध नहीं हैं क्योंकि इन्द्रियज्ञानसे अथवा मानसिक ज्ञानसे, और युक्तिसे भी सिद्ध नहीं होता। देखिये ! इस सम्बन्धमें अनुमान प्रयोग है कि सर्वज्ञका प्रत्यक्ष इन्द्रिय और मन

की अपेक्षा नहीं रखता है, क्योंकि सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका विषय करनेसे। इस सम्बन्ध में व्यतिरेक व्याप्ति द्वारा स्पष्टीकरण किया जाता है कि जो ज्ञान इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा न रखते हुये नहीं हैं ज्ञान सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका विषय करने वालो भी नहीं हैं। जैसे कि हम लोगोका प्रत्यक्ष इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा न रखने वाला नहीं है अर्थात् इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा रखकर ही हम लोगोका प्रत्यक्षज्ञान बनता है। तब वह सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका विषयभूत नहीं है। यह हम आप सब भली भाँति समझ रहे हैं। और योगियोंका प्रत्यक्ष सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका विषय करने वाला है (यह उपनय है) इस कारण यह सिद्ध है कि सर्वज्ञका प्रत्यक्ष इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा नहीं रखता (यह निगमन है) यह निर्णीत हुआ ?

सर्वज्ञके ज्ञानकी इन्द्रियानिन्द्रियानपेक्षता सिद्ध करनेवाले हेतुकी अव्यभिचारिताका प्रतिपादन—यहाँ कोई शकाकार कहता है कि सर्वज्ञके प्रत्यक्षको इन्द्रियानिन्द्रियानपेक्ष सिद्ध करनेके लिए जो यह हेतु दिया है कि "सूक्ष्म आदिक पदार्थोंको वह विषय करता है" सो सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका विषय करनेरूप यह हेतु तो अवधिज्ञान और मन. पर्ययज्ञान जो प्रत्यक्ष माने गए हैं उनमें भी चला जाता है, किंतु साध्य नहीं है वहाँ इस कारणसे यह हेतु व्यभिचारी हो जायगा। समाधानमें कहते हैं कि अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञान भी इन्द्रिय तथा मनकी अपेक्षा नहीं रखते। अवधिज्ञानको विषय है विप्रकर्षी रूपी पदार्थ और मन पर्ययज्ञानका विषय है दूसरेके मन में ठहरें हुए पदार्थ, तो अवधिज्ञान मन. पर्ययज्ञानमें जो अपने विषयको जाना उस ज्ञानमें उनकी इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा नहीं रखनी पड़ी। लक्षण ही प्रत्यक्षका यह है कि जो इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा न रखकर केवल आत्मशक्तिसे पदार्थको जाने यहाँ इस प्रत्यक्षसे मतलब पारमार्थिक प्रत्यक्षसे है। व्यवहारमें जो प्रत्यक्ष बताया जाता है वह तो सांख्यव्याहारिक है, अतएव वह अस्तुत. परोक्ष ही है। अवधिज्ञान इन्द्रिय और मनकी सहायताके बिना केवल आत्मशक्तिसे जानता है। इसी प्रकार मन. पर्ययज्ञान भी इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा न रखकर केवल आत्मशक्तिसे जानता है इस कारण हेतुको इन दोनों ज्ञानोंके साथ व्यभिचार दोष नहीं आता। यो यह हेतु निर्दोष है। जो ज्ञान सूक्ष्मादिक विप्रकर्षी पदार्थोंको विषय करता होगा वह इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा नहीं रखता करता है। इस तरह प्रभुका प्रत्यक्ष ज्ञान इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा न रखने वाला है और सूक्ष्म प्रत्यक्षित दूरवर्ती पदार्थोंको स्पष्ट जानने वाला है।

सर्वज्ञको तीन विकल्पोंमें सविशेषण बनाकर असर्वज्ञवादी द्वारा सर्वज्ञत्वके निराकरणका प्रयास—अब यहाँ शकाकार मीमांसक स्यादादियोंसे कहते हैं कि यह बतलावो कि यहाँ जो सिद्ध किया जा रहा है कि सूक्ष्म आदिक पदार्थोंके प्रत्यक्ष हैं सो यह सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका प्रत्यक्षपना किस जीवके सिद्ध किया जा रहा है? क्या अरहतके यह प्रत्यक्षपना सिद्ध किया जा रहा है या अनरहत बुद्ध आदिक

यह सर्वज्ञता सिद्ध की जा रही है अथवा नहीं अरहत्तके न अनरहत्तके अर्थात् दोनोंके किसीके सिद्ध नहीं किया जाता है, किन्तु किसी सामान्य आत्माकी सर्वज्ञता सिद्ध की जाती है ? इन तीन विकल्पोंमेंसे यदि कहो कि अरहत्तमें सूक्ष्म आदिक अर्थोंकी प्रत्यक्षता सिद्ध की जाती है अर्थात् यदि विप्रकृष्ट पदार्थोंका प्रत्यक्ष होना अरहत्तके सिद्ध किया जा रहा है तो इसमें पक्ष दोष आया । जो सिद्ध किया जा रहा है उसका विशेषण सिद्ध नहीं है और इस ही कारण उसमें अनुमानकी व्याप्ति नहीं बनती है । जहाँ जहाँ अनुमेयपना हो वहाँ वहाँ किसी अरहत्तके प्रत्यक्षपना है ऐसी व्याप्ति नहीं बनती । इस कारणसे यह पक्षदोष आया । तब अरहत्तकी सर्वज्ञता सिद्ध की जाती है यह बात तो सिद्ध न हो सकेगी । यदि कहो कि अरहत्तके सिवाय अन्य दूसरेकी सर्वज्ञता सिद्ध की जा रही है तो इसमें तो तुम्हारे अन्विष्ट मन्व्यका प्रसंग आया । उनको स्वज्ञपना यहाँ तुम स्याद्वादी नहीं मान रहे दो और साथ ही उसही प्रकार पक्षदोष भी आया वहाँ भी व्याप्ति सिद्ध नहीं हो सकती कि वहाँ अनुमेयपना ही वहाँ किसी अनरहत्तके प्रत्यक्षपना है ऐसी व्याप्ति नहीं बनती । अब अरहत्त और अनरहत्तको छोड़कर तीसरा और सामान्य आत्मा है ही कौन, जिसमें कि सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका प्रत्यक्षपना सिद्ध किया जाय ? तो यो तीनो विकल्पोंमें सूक्ष्म आदिक पदार्थोंकी प्रत्यक्षता सिद्ध नहीं होती ।

उक्त शकाके समाधानमें शकाकारामिमत्त शब्दनित्यत्वके प्रयोगसे विकल्पजालोकी समानताका उद्घाटन—उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि प्रकृत अनुमानमें इस तरहके विकल्पजाल उठाना तो शब्दमें नित्यपना सिद्ध करनेमें भी समान है । मीमांसक लोग जो कि यहाँ सर्वज्ञके सद्भावमें शका कर रहे हैं और जिन्होंने उक्त प्रकारसे तीन विकल्प उठाये हैं वे शब्दको नित्य मानते हैं सो वे जब शब्दको नित्य सिद्ध करते तो वहाँपर भी ये तीन विकल्प उपस्थित होते हैं कि वे बतावें कि शब्दोंमें नित्यपना जो सिद्ध किया जा रहा है तो क्या सर्वव्यापी शब्दोंमें नित्यपना सिद्ध किया जा रहा है या असर्वगत, अव्यापी शब्दोंमें नित्यपना सिद्ध किया जा रहा है ? या सर्वगत व असर्वगतसे भिन्न किन्हीं सामान्य शब्दोंमें नित्यपना सिद्ध किया जा रहा है ? यदि कहो कि हम प्रकृतकत्व हेतुसे सर्वगत शब्दोंमें नित्यपना सिद्ध कर रहे हैं याने सर्वगत शब्द नित्य है प्रकृतक होनेसे । यो हम सर्वव्यापी शब्दोंमें सिद्ध कर रहे हैं तब तो उसमें विशेषण अप्रसिद्ध होनेसे पक्ष दोष आया अर्थात् उनका पक्ष सिद्ध न हो सकेगा । इसी कारण उसकी व्याप्ति भी नहीं बन सकती कि जो जो प्रकृतक हों वे वे सर्वगत शब्दोंके नित्यपनेसे सहित होंगे, ऐसी कोई व्याप्ति नहीं बनती । यदि कहें वे कि हम अव्यापी शब्दोंमें नित्यपना सिद्ध कर रहे हैं तो इसमें उनके सिद्धान्तका विघात है । मीमांसकोंने शब्दको अव्यापी नहीं माना और फिर अव्यापी शब्दोंमें भी नित्यपना सिद्ध करनेका अनुमान बनाया जायगा तो वहाँ भी पक्षदोष और अप्रसिद्ध विशेषणका कलक रहता ही है । अब रहा तीसरा विकल्प

तो सर्वव्यापी और अशक्य शब्दोंको छोड़कर तीसरा सामान्य शब्द और होगा ही क्या ? जिसे कि दोनों विकल्पोंमें दिये गए दोष प्रसङ्गके परिहारके लिये माने जायें, लो इस तरह शब्दोंका नित्यपना भी यह शकाकार सिद्ध न कर सकेगा ।

शकाकाराभिमत शब्दसवगतत्वके प्रयोगमें भी विकल्पजालोंकी समानताका उद्घाटन—अब शकाकार अपने शब्दोंके सर्वव्यापीपना सिद्ध करनेके सम्बन्धमें भी सोच ले वहाँ भी ये तीन विकल्पजाल लगाये जा सकते हैं । इन शब्दों में जब व्यापकता सिद्ध करने चलेंगे तो उनसे पूछा जा सकता है कि क्या अमूर्त शब्दोंमें व्यापकता सिद्ध कर रहे हो अथवा मूर्त और अमूर्तसे अलग किन्हीं सामान्य शब्दोंमें व्यापकता सिद्ध करते हो ? यदि कहो कि अमूर्त शब्दोंमें व्यापीपना सिद्ध किया जा रहा है तो अमूर्त शब्दोंमें व्यापीपना सिद्ध करनेमें जो पक्ष बनेगा उस पक्ष का विशेषण प्रसिद्ध नहीं है । क्या बनेगा प्रयोग कि अमूर्त शब्द सर्वव्यापी है । अब इसमें जो हेतु दोगे उस हेतुका साध्यके साथ व्याप्ति नहीं रह सकती । हेतु दिया गया है कि आकाशका गुण होनेसे । तो जो जो आकाशका गुण होता है वह अमूर्त शब्दोंके नित्यपनेमें सहित है । यह कोई व्याप्ति न बनी । तो व्याप्ति भी सिद्ध नहीं होती । यदि कहो कि इस मूर्त शब्दोंमें सर्वव्यापीपना सिद्ध कर रहे हैं तो इसमें अनिष्ट मतव्य सिद्ध होगा । मीमांसक लोग शब्दोंकी मूर्तिक नहीं मानते हैं और यहाँ दूसरा विकल्प रबी । कर रहे हो कि मूर्तिक शब्दोंमें सर्वव्यापीपना सिद्ध करते हैं तो यह उनके लिये अनिष्ट आपत्ति ही तो हुई । अब तीसरे विकल्पकी बात सुनो—मूर्त और अमूर्त शब्दोंको छोड़कर तीसरा अब वह कौनसा शब्द है जिसे सामान्य शब्द कहा जाय ? जिसकी आप दोनों पक्षोंमें आये हुए दोषप्रसङ्गके निराकरणके लिये मानें । अर्थात् मूर्त शब्द अमूर्त शब्द इन दो को छोड़कर तीसरी कोई शब्दके बारेमें कल्पना नहीं है । तो लो जिससे यह कह सको कि यो नहीं तो व्यापक शब्द और अव्यापक शब्दोंको छोड़कर कोई सामान्य शब्द रहा और इसी तरह मूर्त शब्द और अमूर्त शब्दोंको छोड़कर कोई सामान्य शब्द रहा । यो विकल्पजाल उठाकर सर्वज्ञता निषेध करने चलेंगे तो अपना मतव्य भी सिद्ध नहीं कर सकते ।

शकाकार व कल्पित विकल्पजालोंसे सकल अनुमानोंके उच्छेदका प्रसङ्ग—और भी देखिये—इस तरह विकल्प जाल उठानेसे तो समस्त अनुमानोंकी भी मृदा लण्डित हो जायगी । अर्थात् किसी भी प्रकारका अनुमान न बन सकेगा, क्योंकि जो भी अनुमान बनाओगे उसमें तीन विकल्प कर दिये जायेंगे और फिर साधन साध्यकी व्याप्ति सिद्ध न हो सकेगी । यो व्यर्थ कल्पनायें करके सर्वज्ञत्वके निषेधके लिये अपनी कल्पनायें बनाना यह श्रेयस्कर नहीं है । देखिये सभी अनुमानों की मुद्रा कैसे खण्डित हो जाती है इन विकल्पजालोंमें । किसीने कहा कि यह पर्वत अग्निमय है धूम्रवान होनेसे तो यहाँ भी तीन विकल्पजाल पूर दिये जावेंगे । अच्छा,

वनआया था। अग्निमान पर्वतमें अग्नि सिद्ध कर रहे हैं। या अग्निमान पर्वतमें अग्नि सिद्ध कर रहे हैं। या अग्निमान अग्निमान पर्वत अग्नि किसी सामान्य पर्वतमें अग्नि सिद्ध कर रहे हैं। यदि प्रथम निकल लोगे ? अग्निमान पर्वतमें अग्नि सिद्ध कर रहे हैं यह कहोगे तो इसमें एक अप्रसिद्ध विशेषण है, क्योंकि जब तक अग्नि प्रसिद्ध (सिद्ध) नहीं हो जाती तब तक अग्निमान पर्वत यह पक्ष कर्त्त का नहीं सकता है और इसी कारण इनकी व्याप्ति न बनगी। यदि अनग्निमान पर्वतमें अग्नि सिद्ध करनेकी बात कहोगे तो इसमें अप्रसिद्धि है अनग्निमान पर्वतमें तो अग्नि का अभाव ही सिद्ध होगा। यदि तीसरा विकल्प लोगे तो यह पक्ष असंगत है कि अग्निमान पर्वत व अनग्निमान पर्वत इनसे अग्नि पर्वत और हो ही क्या सकता है। ता लो, यह अनुमान भी न सिद्ध कर सकोगे। अतः ऐसे ३ विकल्पजान प्रत्यक्ष विवेकसे बाहर की बात हैं।

सर्वज्ञत्वके प्रतिपेक्षके साधक अनुमानकी भी विवर्त्तनजालपद्धतिसे अप्रसिद्धि—अब यहाँ असर्वज्ञवादी सर्वज्ञवादीयोंस कह रहे हैं कि तुम्हारे प्रकृत अनुमान में जो विकल्पजान सटाये गए हैं वे किसी आधारपर ही सटाये गए हैं, क्योंकि सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका साक्षात्कार करने वाला कोई पुरुष नहीं है, इस बातको सिद्ध अनुमान प्रयोगसे नहीं है। कोई भी आत्मा सूक्ष्म आदिक विप्रकर्षी पदार्थोंका साक्षात्कार करने वाला नहीं है। क्योंकि पुरुष होनासे। जैसे कि रास्नागौर भी पुरुष है और वह सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका साक्षात्कार कर सकने वाला नहीं है। ऐसे ही सर्वज्ञस्वरूपसे विवादास्पद पुरुष भी पुरुष ही है। वह भी कोई विप्रकर्षी पदार्थोंका साक्षात्कार कर सकने वाला नहीं हो सकता। अप्रवक्षवादीकी इस दावाके समाधानमें भी सर्वज्ञत्वनिषेधक शकाकारके अनुमानमें भी तीन विकल्पजान सटाये जा सकते हैं—यहाँ असर्वज्ञवादी जो पुरुष उक्त सर्वज्ञ के प्रतिपेक्षको सिद्ध कर रहे हैं तो वे यह बतायें कि क्या अरहन्तके सर्वज्ञत्वके प्रतिपेक्षको सिद्ध कर रहे हैं या अनर्हन्तके सर्वज्ञत्वके निषेधको सिद्ध कर रहे हैं, या अरहन्त और अनर्हन्तके मिश्रण किसी अन्य सामान्य आत्माके सर्वज्ञत्वके निषेधको सिद्ध कर रहे हैं ? यदि वे कहें कि हम अरहन्तके सर्वज्ञत्वके निषेध सिद्ध कर रहे हैं तो यह अप्रसिद्ध विशेषण पक्ष ही गया। अर्थात् इन धर्ममें जो अरहन्त विशेषण दिया है वह अप्रसिद्ध है। और इसी कारण इसकी व्याप्ति भी सिद्ध नहीं होती। क्या यह व्याप्ति बनायी जा सकती है कि जो जो पुरुष होते हैं वे अरहन्तके सर्वज्ञत्वके निषेधसे मुक्त होते हैं ? यह तो कोई व्याप्ति का जग नहीं है और फिर इसमें जो ही हटान्त लोगे वह साध्यशून्य होगा। अब यदि दूसरा विकल्प मानते हैं कि हम पुरुषत्व हेतुसे अनर्हन्तके सर्वज्ञत्वका निषेध कर रहे हैं तो इसमें भी अनिष्ट प्रसंग आ जाता है, क्योंकि शकाकार अनर्हन्तके सर्वज्ञत्वका निषेध कर रहे हैं। ऐसा कहनेसे यह सिद्ध हो जाता है तब फिर अर्हन्त ही सर्वज्ञ है। अतएव यह दूसरा विकल्प शकाकारको अनिष्ट पक्ष होता है। तीसरे विकल्पकी बात देखिये-



समयों को विकल्पजाल उठाकर निराकरण किया है वह न बन सकेगा । जैसे कि हम अनुमान प्रयोग यह करेंगे कि जिसमें न सर्वगतपनेकी विवक्षा है न असर्वगतपनेकी विवक्षा है ऐसे अविशेष शब्द ही नित्य हैं प्रकृतक होनेसे । यो हम अविशेष शब्दमें नित्यपना सिद्ध करना चाहते हैं सब तो उसमें कोई दोष नहीं है । इसी प्रकार हम अविवक्षित विशेषण शब्दमें सर्वगतपना सिद्ध करना चाहते हैं याने न तो अप्रमत्त विशेषण विविष्ट शब्दमें सर्वव्यापीपना सिद्ध करना चाहते हैं और न मूर्तत्व विशिष्ट शब्द में सर्वव्यापीपना सिद्ध करना चाहते हैं, किन्तु प्रमूर्त और मूर्त इन दो विशेषणोंकी विवक्षा न रखकर केवल अवशिष्ट शब्दमें सर्वव्यापीपना सिद्ध करना चाहते हैं तब जो कोई दोषकी बात नहीं आ सकती है । अब उक्त आक्षेपपरिहारके उत्तरमें यह कह रहे हैं कि इस ही प्रकार तो प्रकृत सर्वज्ञत्व सिद्ध वाले अनुमानमें भी न तो अग्रहृत विशेषण विवक्षित है न अनर्हृत विशेषण विवक्षित है, किन्तु अग्रहृत विशेषणकी विवक्षासे रहित, अनर्हृत विशेषणकी विवक्षासे रहित किसी अविवक्षित विशेषण पुरुषमें ही विप्रकर्षी पदार्थोंका साक्षात्कारपना सिद्ध कर रहे हैं जिनका कि अनुमान प्रयोगमें यो है कि अग्रहृत विशेषणसे रहित अनर्हृत विशेषणसे रहित नामान्य किसी अवशिष्ट पुरुषके ये सूक्ष्म आदिक पदार्थ प्रत्यक्ष हैं अनुमेय होनेसे । इस प्रकार अविशेष आत्मामें प्रत्यक्षपना सिद्ध करनेपर हम भी कोई दोष नहीं देखते हैं । सिवाय एक शकाकारकी हठकी ही बात है । अप्रतिष्ठित असिद्ध जिन विकल्पजालोंकी कोई प्रतिष्ठा नहीं है ऐसे मिथ्या विकल्प जाल उठाये जाये कि वे अष्टादश विकल्पजाल सर्वज्ञत्वसाधक अनुमानका निराकरण करनेमें असमर्थ हैं । सिवाय एक दोषापट्टीके और यहाँ कोई बात नहीं है जो शकाकारने विकल्पजाल उठाये हैं वे सब अप्रतिष्ठित हैं महत्त्वहीन हैं, उनमें कोई सामर्थ्य ही नहीं है, क्योंकि ये विकल्प जाल साधनाभामकी तरह सच्चे साधनमें भी, जिसमें मिथ्या विकल्प नहीं लगाये जा सकते उनमें भी लगाये जा सकते हैं । इस कारण विकल्पजाल अप्रतिष्ठित हैं महत्त्वहीन हैं । अतएव यह सिद्ध हुआ कि किसी पुरुषमें सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका साक्षात्कारपना है अनुमेय होनेसे, यह हेतु निर्दोष है और इसमें नियमत यह सिद्ध हो जाता है कि जब कि सूक्ष्म अन्तरित दूरवर्ती पदार्थ अनुमेय हैं तो किसी न किसीके द्वारा प्रत्यक्ष-भूत अवक्षय ही हैं । यो अनुमेयत्व हेतुसे किसी परम पुरुषके सम्बन्धपना सिद्ध हो ही जाता है ।

अहन्तके ही आप्तता व विश्वसाक्षात्कारिता होनेके कारणका प्रश्न— किसी पुरुषके सम्बन्धपनेकी सिद्धिके बाद अब अलंकाररूपमें मानो परमात्मा अग्रहृत ही प्रश्न कर रहे हो कि भले ही किसी पुरुषके कर्मरूपी पहाड़ोंका भेदनामान माना गया और इस ही प्रकार किसी पुरुषके समस्त तत्त्वोंका साक्षात्कारीपना मान भी लिया गया और जैसे कि अभी कहा है जानना ही होगा । उसमें प्रमाणका सङ्काव है, सर्वज्ञत्वमें बाधा देने वाले किसी भी प्रमाणकी सम्भवता नहीं है सो जैसे कमपहाड़का

भेदने वाला कोई है यह सिद्ध हुआ और समस्त तत्त्वोंका साक्षात्कार करने वाला कोई है यह सिद्ध हुआ तो होने दो परन्तु वह सर्वज्ञ परमात्मा अरुह्य ही है, ऐसा निश्चय कैसे किया जा सकता है जिससे कि हे समन्तभद्र ! मैं तुम्हाला इतना महान प्रमिष्य होऊँ । इस प्रकार निश्चित अभ्युपगमपूर्वक अगवानके सर्वज्ञत्वका प्रदन होने पर समन्तभद्राचार्य कहते हैं कि—

स त्वमेवापि निर्दोषो युक्तिशास्त्रविरोधिवाक् ।  
अविरोधो यदिष्टं ते प्रसिद्धेन न बाध्यते ॥ ६ ॥

अर्हन्तके सर्वज्ञत्वकी सिद्धिका एवं विशेषणोमे कार्यकारणभावकी गभितताका कथन—हे अरुह्य प्रभो ! वह सर्वज्ञ तुम ही हो, तुम निर्दोष हो, युक्ति और शास्त्रके अविरोध वचन कहने वाले हो अतएव तुम ही सर्वज्ञ हो आपके उपदेश मे अनिरोध है यह यो निश्चित होता है कि किसी भी प्रमाणसे आपका माना हुआ सिद्धान्त विरुद्ध नहीं पड़ता है । आपके उपदेश विरोध रहित है । इस कारिकामें मुख्य विषय है यह कि कि हे अरुह्य प्रभु ! जिस प्रकार सर्वज्ञका साधन पहिले किया गया है वैसे सर्वज्ञ तुम हो । अब इस मुख्य कथनके साथ इस कारिकामें जितने विशेषण आये हैं वे सब हेतु रूप बन जाते हैं । बड़े पुरुषोंके वचन अनायास सुगम ही इस प्रकार निकलते हैं कि वे वचन परस्पर कार्य कारणभावको सिद्ध करने वाले होते हैं । यहाँ यह कहा गया कि हे प्रभो ! तुम ही सर्वज्ञ हो, निर्दोष हो । तो यहाँ निर्दोष होना एक हेतुरूप वचन है । प्रभु तुम ही सर्वज्ञ हो निर्दोष हीनसे । जिसमें दोष सम्भव है वह सर्वज्ञ नहीं हो सकता । वृ कि आप निर्दोष हैं, रागद्वेष मोहादिक दोष आपके नहीं हैं, क्षुधा तृषा आदिक दोष भी आपके नहीं हैं अतएव आप ही सर्वज्ञ हो । अब इसके बाद दूसरा विशेषण दिया है कि युक्ति और शास्त्रसे अविरोध वचन कहने वाले हो । यह द्वितीय विशेषण निर्दोषपनेकी सिद्धिमे हेतु बना रह रहा है कि प्रभु आप निर्दोष क्यों हैं, यो कि आपका वचन युक्ति और शास्त्रसे विरुद्ध नहीं पड़ता इस द्वितीय विशेषणका हेतु इस कारिकाके उत्तराद्धमे बताया गया है कि जिस कारणसे कि आपके इस सिद्धान्त किसी भी प्रसिद्ध प्रमाणसे बाधा नहीं जाता ।

प्रभुको निर्दोष शब्दसे पुकारनेका भाव—इस कारिकामें जो निर्दोष शब्द दिया है उसमें दोषरहित है ऐसा कहनेपर अज्ञान रागद्वेषादिक सब दोषोंसे रहित है ऐसा समझना चाहिये । जितमेंसे ये दोष अलग हो गए हो, जो दोषोंसे अलग हो गए हैं उसे निर्दोष कहते हैं । निर्दोष शब्दमे जो निरुपसर्ग है वह निष्कान्त अर्थमें है । अदोष और निर्दोषके भाव जुड़े हैं । अदोषका अर्थ है जिसमें दोष नहीं है । तो यो सामान्यरूपमे दोगे, अराग, अद्वेष पुद्गलको भी कह सकते हैं, उनमें भी राग नहीं, द्वेष नहीं, तोषान्न, निर्दोष पुद्गलको नहीं कह सकते । निर्दोष शब्द यह सिद्ध

करता है कि जिसमें दोष थे फिर उसमें दोष नहीं रहे तो वह निर्दोष कहलाता है । अरहन्त देखके आयामांसी क्षीणमोहनामक गुरुस्थान होनेसे पहिले रागादि दाप थे, किन्तु अब रागादिक निवृत्त हो चुके हैं । रागादिवैषादिक आधोका अचेतनमे होनेका प्रसंग ही नहीं अतएव निर्दोष शब्दसे अचेतनको नहीं कहा जा सकता । ये भ्रजान रागद्वेष चेतन वस्तुमे ही हुआ करते हैं । तो जो चेतन इस दोषसे अलग हो गया है उसे निर्दोष कहते हैं ।

अरहन्त सर्वज्ञकी निर्दोषताका साधक अनुमान प्रयोग—यह बात प्रमाणवशसे सिद्ध है कि सर्वज्ञ और वीतराग जो सामान्यतया अभी बताये गए हैं—प्रभो ! अरहन्त तुम ही हो । क्यों अरहन्त ही सर्वज्ञ वीतराग है ? तो उसमे हेतु दिया गया है कि युक्ति और शास्त्रसे अविरुद्ध वचन वाला होनेसे । इसका अनुमान प्रयोग यों होना कि अरहन्त ही वीतराग सबज्ञ है क्योंकि युक्ति शास्त्रका अविरोधो वचनपना पाया जानेसे । जो जिस सम्बन्धमें युक्तिशास्त्रसे अविरुद्ध वचन वाला है वह उस तत्त्वमे निर्दोष देखा गया है । जैसे कहीं रोगके उपशम करनेमें कोई वैद्य युक्ति और वैद्यशास्त्रसे अविरुद्ध वचन वाला है तो वह निर्दोष जाना जाता है । कोई रोगी किसी वैद्यपर तब ही श्रद्धा करता है जब कि वैद्य नाड़ी देखकर रोगीको स्वयं बताने लगता है—तुमको इतना बुखार है, तुमको इस इस झल्लमे पीडा होती है आदिक जब वचन बोलता है तो रोगीको विश्वास हा जाता है कि यह निर्दोष वैद्य है, भ्रजानी वैद्य नहीं है । तो युक्तिशास्त्रसे अविरोधो वचन वाला अरहन्त भगवान है । अरहन्त प्रभुते मुक्तिके स्वरूपमे, मुक्तिके कारणोंके सम्बन्धमें जो भी उपदेश किया है जो वस्तु स्वरूप बताता है वे सब युक्ति और शास्त्रके अविरुद्ध वचन हैं । इस ही कारण है प्रभो ! तुम निर्दोष हो ।

अरहन्त वचनमे अविरोधताके कारणका प्रतिपादन—अब प्रभु युक्ति और शास्त्रोंसे अविरुद्ध वचन वामे हैं यह कैसे सिद्ध हुआ ? अथवा इसको यो अलंकार रूपमें समझिये कि यहां माना परमात्मा अरहन्त ही कह रहे हो कि मेरा वचन युक्ति और शास्त्रोंसे पूर्णतया अविरुद्ध कैसे है ? जिससे कि मेरा वचन प्रमाणासिद्ध माना जाय ? तो इसके उत्तरमे इस ही कारणोंमें कहा गया है कि जिस कारणसे आपका इष्ट मत्तव्य उपदेश, मिद्वान्त मोक्ष आदिक प्रसिद्ध प्रमाणसे बाँधे नहीं जाते हैं इससे सिद्ध है कि आपका वचन युक्ति और शास्त्रोंसे अविरुद्ध है । किस प्रकार अनाधित है इस सम्बन्धमें प्रयोग करते हैं । जिस सम्बन्धमें जिसका अभिमत तत्त्व प्रमाणसे बाँधा नहीं जाता वह उस सम्बन्धमें युक्ति और शास्त्रोंसे अविरुद्ध वचन वाला कहलाता है । जैसे कि रोगके स्वरूप और रोगके कारणके सम्बन्धमे स्वास्थ्यका स्वरूप और स्वास्थ्यके कारणके जानने बतानेके सम्बन्धमें वैद्य युक्ति शास्त्रसे अविरोधो वचन वाला है क्योंकि उसकी कही हुई बात प्रमाणसे बाँधित नहीं होती है,

अभिमत तत्त्व प्रमाणसे वाधित नहीं होता है। जो प्रभुने मोक्ष, मोक्षकारण, ससार, ससारका कारणका स्वरूप कहा है वह किसी प्रमाणसे बाधित नहीं होता इस कारण हे प्रभो, अरहन् । तुम मुक्ति और ससारके कारण तत्त्वस्वरूपदिकके सम्बन्धमें युक्ति और शास्त्रोंसे अविरुद्ध वचन वाले सिद्धि होते हो। इस प्रकार जब यह सिद्ध हो गया कि युक्ति, ससार, वस्तुस्वरूप ये सब युक्ति और शास्त्रोंसे अविरुद्ध हैं। तो भगवानका वचन युक्ति और शास्त्रोंसे अविरुद्ध है, यह सिद्ध हो जाता है। जा बात कही गई है वह बात यदि सत्य उत्तरती है तो वचनको अविरुद्ध कहा जाता है। जैसे कोई पुरुष कुछ भी वचन बोलता है देखो वह वहाँ सोप पड़ो है और परख लिया कि यह सोप ही है, तो सब कहने लगते हैं कि इस पुरुषका ज्ञान सही है, अविरुद्ध है। तो ज्ञानकी प्रमाणाता बाह्य वस्तुकी परखके बाद आया करता है। यद्यपि ज्ञान तो जित समय हुआ उस ही समय प्रमाणभूत है। लेकिन लोक निर्णाय तो तब होता है जब कि ज्ञानमें किसीके सम्बन्धमें जैसा जाना गया वैसा स्वरूप वस्तु में पाया गया हो। तो प्रभु आपकी दिव्यध्वनिमें, आपकी परम्परासे प्रणीत उपदेशमें जो बात कही गई है वैसा ही बाह्य पदार्थोंमें निरखा गया है। अतएव आपका वचन युक्ति और शास्त्रोंसे अविरुद्धी है।

अरहन्तके युक्ति शास्त्राविरुद्धिवाक्यत्व सिद्ध करनेके अनुमानमें वैद्यके उदाहरणकी उपयुक्तता—इस कारिकाके व्याख्यानमें अभी दो एक बार जो वैद्य दृष्टान्त दिया गया है। दृष्टान्त तो व्याख्याकार कोई अपने औरसे भी दे सकता है, लेकिन इस आप्तमीमांसा मूलग्रन्थके रचयिता स्वामी समन्तभद्रने स्वयं ही स्वयंभूताय की स्तुतिके समय वैद्यका दृष्टान्त दिया है। हे प्रभो सम्मर्वताय । तुम ससारके तुषा रोगसे संतप्त हुए मनुष्योंके लिये यहाँ एक आकस्मिक वैद्य हो, ऐसा स्वयं ग्रन्थकारने वृहत् स्वयंभूतोन्नये कहा है। सो वैद्यकी दृष्टान्त यही युक्त बैठता है। और आप्तमीमांसा समन्तभद्राचार्यका ही ग्रन्थ है और वृहत् स्वयंभूतोन्नये भी आचार्य समन्तभद्र रचित है। और यह वैद्यका दृष्टान्त इस कारिकामें बहुत उपयुक्त बैठ रहा है। इसलिये यद्यपि स्वयं कारिकामें दृष्टान्त नहीं कहा गया है तथापि इस दृष्टान्तकी उपयुक्तता व संगतता प्रकरणीय है। कारिकामें सक्षपसे वर्णन किया जाता है, लेकिन दृष्टान्त युक्त बैठता है अतएव वैद्यका दृष्टान्त इस प्रसंगमें लगाना बिल्कुल युक्त है और सबसे प्रभुकी निर्दोषता प्रभुके वचनोंकी अविरुद्धता सिद्ध होती है। जो सामान्यरूपसे जो संवर्धन सिद्ध किया गया था, हे प्रभो वह सर्वश्रेष्ठ ही हो।

कारिकामें दृष्टान्तके न कहनेका भी उचित रहस्य—इस कारिकामें जो दृष्टान्त नहीं कहा गया है उसके कारण तीन हैं—एक तो कारिका संक्षेपरूपसे वर्णन करनेके लिये होती है। कारिकामें वर्ण्यमान तत्त्वके मुख्य साधक वचनके प्रयोगकी आवश्यकता होती है। अतः सक्षेपके प्रतिपादनके नाते होनेसे कारिकामें दृष्टान्त न

कहना कोई विरोधकी बात नहीं है । इसका दूसरा कारण यह है कि दृष्टान्त न कहनेसे हेतुका जो मुख्य लक्षण है अन्यथानुपपत्ति उस अन्यथानुपपत्तिके नियमकी प्रधानतासे अवलोकन होगा, जो कि किसी बातके सिद्ध करनेके लिए एक अमोघ साधक है । अन्यथानुपपत्ति नियम ही हेतुका लक्षण है और उसकी प्रधानता इसमें देखते हैं इस कारण यहाँ दृष्टान्तका प्रयोग नहीं किया है । अब तीसरी बात सुनिये—इससे यह भी एक बात प्रसिद्ध होती है कि हेतुका लक्षण एक अन्यथानुपपत्ति ही है । जहाँ अन्यथानुपपत्ति पायी जाय वह हेतु सही है, वह अनुमान सही है । अन्यथानुपपत्तिका अर्थ है साध्यके बिना साधनका न होना । जो साधन साध्यके बिना नहीं हो सकता है वह साधन जब उपलब्ध हो तब वह साध्यको नियमसे सिद्ध करता ही है । तो पक्ष-धर्मरूप आदिक जो अनुमानके ५ रूप कहे हैं, जिनको कोई तीन रूपोंमें भी मानते हैं, कोई ५ रूपोंमें मानते हैं । उन रूपोंके उन सख्याओंके बिना भी अन्यथानुपपत्ति नियम वाले हेतुसे साध्यकी सिद्धि होती है । यह भी बताना इस कारिकामें दृष्टान्त न कहने का प्रयोजन है ।

भगवानके अभिमत मोक्षतत्त्वकी प्रत्यक्षसे अवाधितता—इस कारिका में यह बताया जा रहा है कि हे मना ! तुम्हारा जो मन्य है, सिद्धान्त है, जो आपने मोक्ष और मोक्षका कारण तथा संसार संसारका कारण बताया है इन चारोंके स्वरूपमें बाधा नहीं आती । इन चारोंमेंसे पहिले मोक्षतत्त्व किसी प्रमाणसे बाधित नहीं होता है इसकी भी परख कर लीजिये । प्रत्यक्ष प्रमाण तो उस मोक्ष तत्त्वका बाधक हो ही नहीं सकता, क्योंकि प्रत्यक्ष दो प्रकारके होते हैं—अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष, इन्द्रियज प्रत्यक्ष । इन्द्रिय प्रत्यक्षका तो वह विषय हो नहीं है, उसमें बाधा वह क्या डालेगा ? अतीन्द्रिय प्रत्यक्षकी तो अभी विस्तृतरूपसे सिद्धि हो की जा चुकी है और उससे सिद्ध ही हो गया कि सर्वज्ञ प्रभु विश्वतत्त्वके ज्ञाता हैं और इस प्रकरणमें तो बाधकरूपमें पृष्ठव्य प्रत्यक्षसे मतलब सांख्यवहारिक प्रत्यक्षसे है प्रत्यक्ष मोक्ष आदिक तत्त्वोंका बाधक नहीं है ।

अनुमानप्रमाणसे मोक्ष तत्त्वकी अवाधितता—अब यहाँ शकाकार शका करता है कि प्रत्यक्षसे उन तत्त्वोंमें बाधा नहीं आयी, किन्तु अनुमानसे तो बाधा आ जाती है । यहाँ शका करने वाला असवज्ञवादी है । उन असर्वज्ञवादियोंमें आर्वाक जब शका कर रहे हैं तो वह यद्यपि अनुमान नहीं मानता तो स्वयं अनुमान प्रमाण न माननेपर भी दूसरे मतकी अपेक्षासे अनुमानको, दिखा रहा है । अन्य अनुमान प्रमाणवादी भी इस शकाको कर सकता है । क्या शका की जा रही है कि देखिये किसी भी पुरुषके मोक्ष नहीं होता, क्योंकि मोक्षकी उपलब्धि कराने वाले ५ प्रमाणों का प्रह मोक्ष विषय नहीं है । जैसे कर्मरोग बन्ध्यापुत्र आदि । दृष्टान्तमें परस्मिन् जैसे कलुषाके रोग आदिक हैं ही नहीं तो यों ही तो समझा जाता है कूर्मारोगादिक

भूतत्व कि उस चीजकी उपलब्धि करानेमें समर्थ सद्भाव साधक पाँचो प्रमाण लगते नहीं हैं। प्रमाण दार्शनिक क्षेत्रमें अधिकसे अधिक ६ माने गए हैं। इन ६ प्रमाणोंको मोक्षसाधक मानते हैं। सो उनमें ५ तो हैं सद्भावकी सिद्धि करने वाले प्रमाण और एक है अभाव नामका प्रमाण। तो उन पाँचो प्रमाणोंका विषय नहीं है मोक्ष इस कारणसे मोक्ष किसके होता ही नहीं है। इस शंकाके उत्तरमें कहते हैं कि यह शंका सगत नहीं है क्योंकि मोक्षका अनुमानसे और आगमसे प्रामाण्य प्रसिद्ध है। अतएव मोक्षका अस्तित्व बराबर व्यवस्थित है। और, इस सम्बन्धमें आगे विशेषणरूपसे कथन किया जायगा। अभी सामान्यरूपसे सुन लीजिये। जब हम कहीं अनन्त ज्ञानादिक स्वरूपका लाभ देखते हैं, जिसको अनुमानसे सिद्ध कर दिया गया है तो वह फल है जिसका सो तो विचारिये। किसी जीवमें अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त आनन्द, अनन्त शक्ति प्रकट हो जाय, जिसमें कि पलिके प्रकट न थी और अब यह सब प्रकट हो गया तो यह बतलावो कि यह किसका फल है। यह फल है उस आत्मामें दोष और आवरणका क्षय हो जानेका सो दोष और आवरणका क्षय है और उसके फलमें अनन्त ज्ञानादिक स्वरूपकी प्राप्ति है यह अनुमानसे सिद्ध किया ही जा चुका है। फिर भी सुनिये—अनन्तज्ञानादि स्वरूपका लाभ है फल जिसका दोषावरणक्षय किसी आत्मामें संपूर्णरूपसे है, क्योंकि दोषावरण हानिका प्रतिशायन पाया जाता है। जैसे किसी स्वर्णमें कट्ट कालिकाका पूर्णरूपमें क्षय है, क्योंकि उन मलोकी हानिका प्रतिशायन पाया जाता है। इस अनुमानसे कहीं दोषावरणक्षय हेतुसे वही अनन्त ज्ञानादि स्वरूपका लाभ भी सिद्ध है।

आगम प्रमाणसे भी मोक्षतत्त्वकी अधिधितता आगमसे भी मोक्षतत्त्व बाधित नहीं होता है। आगम तो मोक्षतत्त्वका साधक ही है। आगममें कहा है—“बन्धहेत्वभावनिर्जराणां कृतसकमंविप्रमोक्षो मोक्षः” यह आगम वाक्य तत्त्वार्थ महाशास्त्रका है जिसकी टीका करते हुए समन्तप्रकाशने मगलाचरणमें स्पष्ट करनेके लिये यह भाष्यीमात्रा की है। तो जब आगममें भी वचन पाया जाता है तो जैसे मोक्ष युक्तिसे अविरोध है इसी प्रकार आगमसे भी अविरोध है। तो प्रत्यक्षसे मोक्ष बाधित नहीं होता है। अनुमानसे मोक्ष बाधित नहीं होता और अब यहाँ आगमसे भी मोक्षतत्त्व बाधित नहीं होता। आगम तो मोक्षके सद्भावकी सिद्ध करने वाला पाया जाता है। तो इस कारिकामें जो यह बात कही है कि प्रभुका माना हुआ तत्त्व मोक्ष, मोक्षकारण, ससार, ससारकारण यह बाधित नहीं होता। इसमेंसे मोक्षतत्त्वके बाधितपनेकी बात कही गई है।

मोक्षकारणतत्त्वकी प्रमाणोंसे अधिधितता—अब मोक्षके कारणतत्त्वकी भी बात सुन लीजिये—मोक्षका कारण तत्त्व है। सम्पूर्णदर्शन आदिक मोक्षके कारण तत्त्व है यह बात भी प्रमाणोंसे सिद्ध नहीं जाती। क्योंकि इसका प्रत्यक्षसे तो विरोध

होता नहीं। क्योंकि मोक्ष अकारणक नहीं होता। अकारणक मोक्षकी प्रतिपत्तिका अभाव है। सब प्रत्यक्षसे तो मोक्ष कारण तत्त्वमें बाधा आती नहीं अनुमानसे भी मोक्षके कारण तत्त्वमें बाधा नहीं आती। अनुमानसे तो मोक्षकी कारणवत्ता सिद्ध ही है। जैसे अनुमान प्रयोग है कि मोक्ष सकारणक है अर्थात् सम्प्रदशन आदिक कारणपूर्वक है प्रतियोग्य काल आदिकपना होनेसे। अर्थात् जब प्रव्य, क्षेत्र, काल, तीर्थदिक सामग्रिके बिना मोक्ष नहीं होता है तो इससे सिद्ध है कि मोक्ष सकारणक है। यदि मोक्षको अकारणक मान लिया जायगा तो सब समय सब जगह सब जीवोंके मोक्षका सम्भाव होना पड़ेगा क्योंकि अब मोक्षको तो मान लिया अकारणक। अकारणक मोक्षको अब दूसरेकी अपेक्षा तो रही नहीं। अब कारणोंकी अपेक्षा नहीं है मोक्ष होनेके लिए सब तो सभी जीवोंको सब ही समय सब ही देश क्षेत्रमें मोक्ष हो जाना चाहिये, तो यह बात प्रत्यक्ष विरुद्ध है और अनिष्ट भी है। अत मोक्ष अकारणक नहीं है, मोक्ष सकारणक है क्योंकि प्रतिबिम्बित प्रव्य क्षेत्र आदिक पूर्वक मोक्ष देला गया है। तो यों अनुमानसे भी मोक्षके कारण तत्त्वमें बाधा नहीं आयी। अब आगम तत्त्वसे भी मोक्षका कारणतत्त्व बाधित नहीं होता है इस बातकी सुनो—आगम तो मोक्ष कारण तत्त्वका साधक है आगममें लिखा है—सम्प्रदशनान्नान्वारित्वाणि मोक्षमाग। सम्प्रदशन सम्प्रज्ञान सम्प्रक्चारित्र्यका एकत्व मोक्षका मार्ग है अर्थात् मोक्षका कारण है। तो यो रत्नत्रयमें मोक्षकारणता सिद्ध ही है। तो मोक्ष तत्त्वकी तरह मोक्ष कारण तत्त्व भी अबाधित है।

यथोपवर्णित संसारतत्त्वकी भी प्रत्यक्ष व अनुमान प्रमाणसे अबाधितता—अब संसार तत्त्वकी बात देखिये—जैसे कि मोक्षतत्त्व और मोक्ष कारणतत्त्व अबाधित है इसी प्रकार संसारतत्त्वका स्वरूप भी जो बताया गया है वह प्रमाणसे अबाधित है। इसमें किसी प्रमाणसे बाधा नहीं आती। प्रत्यक्ष प्रमाणसे तो संसारके अभावको असिद्ध ही है। प्रत्यक्ष तो यह सब संसार समझमें आ रहा है। प्रत्यक्ष कैसे बाधक बनेगा? संसार भावने क्या है कि अपने अपने परिणामसे उपाजित क्रिये हुए कर्मोंके उदयसे आत्माका जो अन्य भावोंकी प्राप्ति है उस हीका नाम संसार है। संसरणको संसार कहते हैं। एक भवसे दूसरे भवमें जाना, जन्म मरण होना, अनेक देहोंका घाबण करना, यही तो संसार है। तो यह सब कुछ प्रत्यक्ष आ ही रहा है। कितनी तरहके संसारमें जीव है। कौन कौन अवभाहतामें है। है तो उनके चैतन्यस्वरूप एक सभान। जीव जीव सब एक स्वरूपके हैं। ता जैसे हम मनुष्य शरीरको धारण किए हुए हैं ऐसे ही जीव में सब हैं। ओ, पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, वनस्पति, कीट पक्षियां पशुपक्षी आदिक हैं। ये जीव ऐसे ऐसे क्षीयोंको ग्रहण कर रहे हैं और शरीर ग्रहण कर करके उस उस जीवनमें क्षीयोंके कारण, नाना दुःख सहते हैं। शुभा, दुष्ठा, शीघ्र, उष्ण, मानसिक श्रम, शारीरिक रोग आदिक नाना तरहके कष्ट सहते रहते हैं। इस हीका नाम तो संसार

है। इस परिवर्तनको कोई भीखीसे न निरखकर यह कहे कि हम तो नहीं निरख पा रहे हैं कि यह जोव मरा और यहाँसे चला, और दूसरे इस देहको धारण किया। यों ही तो हम प्रत्यक्ष मानें। तो भाई ऐसे प्रत्यक्षका यह विषय नहीं है। यह जो ससार है, यह भौतिक ज्ञान द्वारा भली प्रकार जाना जा सकता है। पर इसे हम इन्द्रियज्ञान द्वारा समझना चाहे कि एक भवसे इसे दूसरे भवमें यह जोव इस तरह जाया, तो यह बात नहीं कही जा सकती। तो वहाँ भी यह समझिये कि जब इन्द्रियज्ञान प्रत्यक्षका वह विषय ही नहीं तो उस प्रत्यक्षसे जाया क्या था सकेगी? तो ससार तत्त्वकी सत्तामें प्रत्यक्ष जाया नहीं आती। अनुमान प्रमाणसे भी ससार तत्त्वकी सत्ता में जाया नहीं आ सकती है। क्योंकि ससारके अभावके साथ जो प्रतिबद्ध हो ऐसा कोई हेतु नहीं है जो ससारके अभावको नियमित सिद्ध कर सके। तो जब ससारके अभावका अविनाशायी कोई साधन नहीं है तो अनुमानसे फिर ससार तत्त्वकी सत्तामें जाया ही कैसे आ सकती है?

लौकायतिकों द्वारा भवान्तरके प्रतिषेधकी सिद्धिका प्रयास—अब यहाँ आर्थिक शंका करते हैं कि गर्भसे लेकर मरण पर्यन्त चैतन्य त्रिशिष्ट क्षरीररामक पुरुष के जन्मसे पहिले और मरणके बादमें कोई भवान्तर नहीं है, क्योंकि भवान्तरकी उपलब्धि न होमेसे, आकाशपुष्पकी तरह। जैसे आकाशपुष्पकी उपलब्धि नहीं होती है तो यह सिद्ध होता है कि आकाशपुष्प हैं ही नहीं। इसी प्रकार इस पुरुषके गर्भसे पहिले न कोई भवान्तर देखा गया है और न मरणके बाद कोई भवान्तर देखा जाता है। इससे सिद्ध है कि इस पुरुषके भवान्तर नहीं है, तो इस प्रकारका जो अनुपात्म्य है उस कल्पित चैतन्य स्वरूपकी अनुपलब्धि रूप हेतु है वह तो ससारके अभावका ग्राहक हो गया। और, जो ससारके अभावका ग्राहक अनुमान सारतत्त्वका बाधक है, कैसे फिर कहा जा रहा है कि अरहत प्रणीत साधनमें जो ससारतत्त्वका स्वरूप कहा गया वह अभावित है। कहाँ मालूम हो रहा जीवोका ससार? ससारतो तभी कहलाये जब एक भव छोड़कर दूसरे भवमें चेतन जाय, किन्तु यहाँ भवान्तर न था न भागे होता हुआ नजर आना है।

भवान्तर सिद्ध करते हुए लौकायतिकोंकी शंकाका निराकरण—उक्त शंकाके समाधानमें कहते हैं कि यह शंका युक्त नहीं है, क्योंकि इसमें जो सिद्ध किया जा रहा है वह एकदम असिद्ध है। देखिये ! अनुमानसे जीवके भवान्तरकी सिद्धि होती है। भवान्तर किसे कहा? नया जन्म पाना, दूसरा देह धारण करना वही ससार है और इस प्रकारके ससारकी बराबर सिद्धि है। अनुमान प्रयोग है कि प्राणियोंका प्रथम चैतन्य अर्थात् गर्भावस्थामें दूसरा देह धारण करना यही ससार है और इस प्रकारके ससारकी बराबर सिद्धि है। अनुमान प्रयोग है कि प्राणियोंका प्रथम चैतन्य अर्थात् गर्भावस्थामें प्राप्त हुआ चैतन्य, उससे पूर्ण रहने वाले चैतन्य उपादान कारणसे

हुमा है, क्योंकि चैतन्यका परिणामन होनेसे । जैसे कि मध्य चैतन्य परिणामन । देखो ना, जीवन अवस्थामें जैसे जोचकी अवस्थामें जो चैतन्य पाया जाता रहा है वह चैतन्य पूर्व चैतन्यके उपादान पूर्वक है । जैसे कोई पुरुष जवान है तो जवानो अवस्थामें रहने वाला चैतन्यपरिणामन बाल अवस्थामें रहने वाले चैतन्य पूर्वक ही ता हुआ है । तो जैसे एक जीवनकालमें होने वाला चैतन्य विवर्त पूर्व चैतन्यके उपादान कारणस हुमा है इसी प्रकार प्राणियोंका वह प्राण चैतन्य अपनी गर्भास्थामें प्राप्त हुमा चैतन्य उससे पूर्ववर्ती चैतन्यके उपादान पूर्वक हुमा है । और जिस तरह गर्भास्थामें प्राप्त चैतन्य पूर्व चैतन्यके उपादान पूर्वक होनेसे यह सिद्ध हुमा कि इस चैतन्यसे पहिले भवान्तर या जिस भवसे मरण करके यह गस अवस्थामें प्राप्त हुमा है इसी प्रकार यह भी सिद्ध होता है कि अन्तिम चैतन्य परिणाम अर्थात् मरण अवस्थाके समयका चैतन्य विवर्त भी चैतन्यकार्य वाला है अर्थात् उस चैतन्यके बाद फिर अगले भवका चैतन्य होगा । जैसे कि बाल अवस्थाका चैतन्य परिणाम युवावस्थाके चैतन्यकार्यका माधक है इसी प्रकार मरण अवस्थाके समयका चैतन्य परिणाम आगे उत्पन्न होनेवाले चैतन्य कार्यका उपादान है अर्थात् उस मरण अवस्थाके चैतन्यका काय भगने भवान्तरमें उत्पन्न होनेवाला चैतन्य है । इससे सिद्ध है कि मरणके बाद भी आगे यह चैतन्य रहता है, इस अनुमानसे पहिले भी चैतन्यकी उपलब्धि सिद्ध हुई और मरणकालके बाद भी चैतन्य की उपलब्धि सिद्ध हुई । जो जो ससार तत्त्वकी बात कही गई थी वह बराबर सिद्ध है अतः अरहत देखके ध्यासनमें कहे गए इस ससार तत्त्वकी अज्ञिति नहीं है ।

चिद्विवर्तत्व हेतुका गोबरसे उत्पन्न हुए बिच्छूके साथ व्यभिचारकी शंका और उसका समाधान—अब यहाँ शकाकार कहता है कि देखो गोबर अचेतनसे चैतन्य बिच्छू आदिककी उत्पत्ति देखी जाती है तब तो आपका हेतु व्यभिचारो हुमा ना । आपका हेतु है कि चैतन्यपूर्व चैतन्यके उपादान कारणसे हुमा है । तो अब वह बिच्छूका चैतन्य देखो गोबरसे ही बन गया, वह कहाँ पूर्व चैतन्यके उपादानसे हुमा ? तब यह हेतु व्यभिचारी हो गया । उत्तरमें कहते हैं कि हेतु व्यभिचारी नहीं है, क्योंकि जो आक्षेप दे रहे हो बिच्छूके चैतन्यका उदाहरण देकर सः वह चैतन्य भी पक्षमें ही सम्मिलित है । वहाँ भी यह अनुमान बनेगा कि गर्भास्थामें प्राप्त चैतन्य चैतन्यसे, पूर्व-भवके कालके उपादान कारणसे हुमा है । जो बिच्छू आदिकके शरीर देखे जा रहे हैं वे तो अचेतन हैं । हम अचेतन शरीरके लिये यह अनुमान नहीं बना रहे हैं । अचेतन शरीरसे तो गोबर आदिकका सम्पूर्ण होता है, उसका निषेध नहीं करते, पर उस गोबरसे बिच्छूके चैतन्यके परिणामकी उत्पत्ति नहीं हुई है । उस चैतन्य परिणामकी उत्पत्ति तो पूर्व चैतन्य परिणामसे ही हो सकती है । तो बिच्छूका शरीर अचेतन है, पौद्गलिक स्फुरोका पिण्ड है । वह तो गोबर, वायु, जल आदिकके सम्पर्कमें बन गया, वह पौद्गलिक देह पौद्गलिक स्फुरण उपादान पूर्वक है, किन्तु जो जाननहार जिसमें जान और आनन्दका स्वभाव पड़ा है, चाहे वह कितनी ही रूपमें प्रकट हुमा

है। किन्तु वह ज्ञानानन्दस्वभावी चेतन, आत्मा, उस चेतन आत्माका यह परिणामन तो पूर्व चेतन विषयसे ही हुआ है। अतः इस हेतुमें व्यभिचारीपनेका दोष नहीं देख सकते।

चिद्विबलत्वं हेतुका खल्विचरमचित्तके साथ व्यभिचारकी शका और उसका समाधान — अब यहाँ शकाकार कहना है कि जो ज्ञानी योगियों का अन्तिम चेतन है, जो कि प्रत्येक चेतनका उपादान नहीं बनता है उस ज्ञानी योगी पुरुषके प्रथिम चेतनसे तो इस हेतुका व्यभिचार बन जावगा। यह शका छानिकवादी सौगतों के मतव्युत्पत्तिका आश्रय लेकर हुई है। सौगत सिद्धान्तमें मोक्षका स्वरूप यह माना है कि चेतनकी सत्तिका मय ही जाता। एक चेतनके बाद अन्य चेतन हो रहे हैं, उनकी सत्ता चलती रहती है। यद्यपि वहाँपर प्रत्येक चेतन भिन्न-भिन्न ही है, एक नहीं है। प्रपूर्व-प्रपूर्व नये-नये चेतन उत्पन्न होते हैं लेकिन उन चेतनोकी सत्तिका बन जाना, उनकी परम्परा लगना यह तो है ससार। और जब चेतनकी परम्परा मिट जाय उसका नाम माना गया है मोक्ष। तो ऐसे मोक्षको प्राप्ति इसी पद्धतिसे ही हो सकती है कि कोई चेतन ज्ञानी अन्तिम चेतन ऐसा होता कि जिसके बाद फिर उस तिलसिले में चेतन न आये तो वह मोक्ष कहलाता है। तो इस पद्धतिमें रहने वाले योगी ज्ञानी का जो चरम चेतन है वह अन्य चेतनका उपादानभूत नहीं है। उससे इस हेतुका व्यभिचार आता है। इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह भी कहना केवल अपना मनोरथगत है। मनमें जो कल्पना किया उससे अपने घरकी, अपने प्रेक्षणीयकी बात तो बनोयी जा सकती है। किन्तु सर्वलोक समस्त ही जाय, यह बात मनोरथोसे नहीं बनती, न तो मृत्ति और आगमसे भिन्निकृद् होना चाहिये। तब ही मकल दार्शनिकों की दृष्टिमें प्रमाणता आ सकती है। तो यहाँ जो मान लेना कि जब जिन चेतनके बाद अन्य चेतनकी सत्ता न रहे उसका नाम मोक्ष है तो यह बात प्रमाणसे सिद्ध है। योगी ज्ञानी का अन्तिम चेतन इतर चेतनका उपादान कारण नहीं होता, इस प्रकारकी बात तो एतद्विप्रतिद्वि अही है, क्योंकि निरन्वय क्षणक्षयका निषेध किया जा चुका है। कि पदार्थ निरन्वय नष्ट नहीं होता। पर्याय तो बदलती है। उत्तर पर्याय होती है तो पदार्थ वही बिलौन होती है। लेकिन निरन्वय नाश हो जाय यह कभी भी प्रमाण नहीं है। जैसे यही दृष्टान्तमें परस्परलोकि मिट्टीका घट बना तो घट पर्यायकी उत्पत्ति जाय और उससे पूर्व जो मृत्पिण्ड परिणामन था उसका व्यय हो गया। लेकिन सोने अथवा चाँदीमें वह कुछ मिट्टी स्कष। और अब आगे आये वह घट भी फूट गया, अनेक खण्ड खण्डरूपमें कपाल बन जाय तब भी स्कषका विनाश न होगा। कि निरन्वय न रहे, मूल न रहे, स्कष भी न रहे ऐसा विनाश नहीं माना गया है। कि चेतन भी एक सत् पदार्थ है। वह कभी भी नष्ट नहीं हो सकता। यदि योगी ज्ञानी शुद्ध चेतनसे उस चेतनमें अब रागद्वेष नहीं अगते हैं तो ठीक है, निर्विकार हुआ, शुद्ध है। लेकिन वह भी ऐसा ही निर्विकल्प शुद्ध पर्यायोसे

होता रहेगा। उसमें यह निषिकार शुद्ध परिणामन समाप्त हो जाय और कुछ प्राप्त नही न रहे, यह कभी भी व्यवसर नहीं आ सकता।

उदाहरणपूर्वक गर्भविस्था प्राप्त चैतन्यकी अचेतनोपादान कारणक सिद्ध करनेका शकाकारका। प्रयास और उसका निराकरण—शकाकार कहता है कि जैसे बनकी कोई पहिली अग्नि जो बांसकी रगड़से उत्पन्न हुई है तो वह अग्नि पूर्वक अग्नि देखी गई है। बादमें फिर दूसरी जो अग्नि होगी वह अग्नि पूर्वक बन जायगी। इसी प्रकार पहिला जो चेतन है गर्भविस्थामें प्राप्त हुआ चेतन शरीरकार परिणत जो भौतिक स्वरूप है उससे उत्पन्न हो जायगा। फिर उसके बादका जो चेतन है वह चेतन पूर्वक बना रहेगा। इसमें तो कोई विरोध नहीं आता और इस तरह यह सिद्ध होता है कि प्रथम चैतन्य चैतन्यपूर्वक नहीं हुआ है। तो इससे पूर्वभावकी सिद्धि न रही और जब भवान्तर सिद्ध न हो सका तो सद्यस्तत्त्व भी न रहा और वा कुछ दिखता है बस यही ससार है। अन्य जन्म पाना इसका नाम ससार नहीं है। इस शकापर समाधान करते हैं कि ऐसा कहना अपने ही पक्षका घात करने वाला होने से जाति नामक दोषसे ही दूषित है। उनका यह मिथ्या उत्तर है। उनके कहनेमें उनके ही सिद्धान्तका घात है जिसे अभी बतावेंगे। यहाँ जो विद्विषतत्त्व हेतु दिया है उसकी साध्यके साथ व्याप्ति सम्बन्ध नहीं होता। प्रकृत अनुमानमें जो यह बात कही गई है कि प्राथम चेतन चेतनपूर्वक है विद्विषत होनेसे तो इसमें विद्विषतत्त्व जो हेतु है उसकी साध्यके साथ व्याप्ति सम्बन्धित है अर्थात् वह पूर्व चेतन पूर्वक ही हुआ है। अब शकाकारकी शकापद्धतिसे शकाकाराभिमत सिद्धान्तका घात देखिये जैसे कि आदोः किया है पहिले बनकी प्रथम अग्नि बांसकी रगड़से उत्पन्न हुई है तो उस अग्निको बिना अग्निके उपादानके मान लिया जायगा अर्थात् उसकी अग्नि उपादान न थी किन्तु वह बन गया तब तो जैसे कोई अग्नि बिना उपादानके बन जाती है इसी प्रकार जल भी बिना जल उपादानके बन जायगा। वायु आदिक भी बिना वायु आदिक उपादान बन जायगा, और जब अपने अपने उपादानसे न बने, ये भिन्न उपादानसे बन गए तब पृथ्वी आदिक जो चार भूत माने गए हैं वे वास्तवमें भ्रम-भ्रमल सत्त्व सिद्ध नहीं होंगे। क्योंकि यह नियम है कि जिसका परस्परमें उपादान उपादेय-भाव होता है अर्थात् जो एक कारणसे अन्य है उसकी वास्तवमें भिन्नता नहीं है, स्वान्तरूपता नहीं है। जैसे कि पृथ्वीकी पर्यायें कुछ भी होसी लायें, पर वे वास्तवमें भिन्न जातिकी नहीं कहलायीं। जैसे मिट्टीसे घड़ा बना, कपाल बना, कुछ भी बन जाय, उन सबमें मिट्टीपना साधारण रूपसे है, वे मिट्टी जातिसे कोई भिन्न भिन्न सत्त्व नहीं हैं। इसी प्रकार जब अग्नि जल वगैरह एक भूतपिण्डसे हो गए जैसे अग्नि वन-रूपति रूप पृथ्वीसे बन गई। जल चन्द्रकोन्त मणि आदि पृथ्वीसे बन गया। तो जब इनका परस्परमें उपादान उपादेय भाव है। कुछ भी उपादान बन जाता है तब यह सिद्ध होता है कि ये चारों भूत वास्तवमें कोई भिन्न भिन्न पदार्थ नहीं हैं। इनकी भिन्न

जातियां नहीं हैं। तब यही तो सिद्ध हुआ कि एक पुद्गल तत्त्व ही है जो पृथ्वी, जल, अग्नि आदिक पर्यायरूपसे रहता है। फिर पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु 'ये' चारों तत्त्व भ्रमण-भ्रमण न रहे। इसी तरह अग्निको अनुस्यूपादानपूर्वक माननेपर उनके सिद्धान्त का ही विघात होता है और उन्हें यदि भ्रमण भ्रमण मानते हो तो वह मानना पड़ेगा कि जो जिस जातिका है वह उस जातिके उपादानसे उत्पन्न होता है। फिर तो चेतन अचेतन जातिके उपादानसे उत्पन्न होना सिद्ध न होगा किन्तु चेतन अपने पूर्व चेतनके उपादानसे ही हुआ यह सिद्ध होगा।

अनुपादानकारणक कार्यकी उपपत्तिकी शका व उसका समाधान— अब शकाकार कहता है कि पृथ्वी, जल, अग्नि, वायुमें परस्पर उपादान उपादेय भाव नहीं है। वहां तो केवल सहकारी भाव माना गया है। जब कहीं ऐसा नजर आता है कि तो यह जल पृथ्वीसे उत्पन्न हुआ। यह अग्नि बाँससे उत्पन्न हुई तो उसमें वह सहकारी है किन्तु उपादान नहीं है। इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि ठीक है फिर तो पहिली ओर वह अग्नि है वह अनग्निके उपादानसे भी नहीं है। जो बाँसकी रगड़ से अग्नि उत्पन्न हुई है उस अग्निकी उत्पत्तिमें वह बाँस सहकारी कारण है न कि उपादान कारण। तो प्रथम अग्नि अनग्निके उपादानसे कैसे कैसे सिद्ध होगी ? उस ही प्रकार प्रथम चेतन अचेतन पूर्वक कैसे सिद्ध होगा ? प्रथम चेतन माने गमन्य चेतन भी अचेतन उपादानसे उत्पन्न नहीं हुआ है। वह भी चेतन जातिसे ही उत्पन्न हुआ है। जैसे कि पहिले उत्पन्न हुई अग्निकी बाँसमें तिरोहित अग्नि उपादान पूर्वक माना गया है। कदा अन्य पदार्थ सहकारी कारण माना गया है पर उपादान तो तिरोभूत जैसा अग्नि है। जैसे वहाँ माना गया है उसी प्रकार गमन्य चेतनका जो भावभावित हुआ है वह तिरोहित चेतनपूर्वक हुआ है। ऐसी व्यवस्था क्यों नहीं मान ली जाती ? अर्थात् वहाँ भी यह माना कि जो अग्र चेतन है गमन्यवस्था प्राप्त हुआ चेतन है वह चेतनपूर्वक ही है। वह चेतन उपादान तिरोहित है। यहाँ देखनेमें, समझनेमें आया नहीं है, लेकिन वस्तुस्वरूपकी विधिसे यह ही प्रमाणसिद्ध है कि वह आद्य चेतन भी पूर्वचेतन पूर्वक हुआ है।

वनकी प्रथम अग्निकी सहकारीमात्रसे उपपत्ति बताकर अनुपादानकारणके सिद्ध करनेका शकाकारका प्रयास व उसका निराकरण— अब शकाकार कहता है कि प्रथम जो वह अग्नि उत्पन्न हुई है वह तो सहकारी मात्रसे ही उत्पन्न हुई है, यही तो इसका कहना है। बाँसका ओर रगड़ मथन हुआ है उससे अग्नि जो बनी है वह अग्नि उस सहकारी मात्र बाँसके मथनसे हुई है। इससे यह तो सिद्ध नहीं होता कि वह प्रथम अग्नि तिरोहित अन्य अग्निके उपादानसे हुआ है फिर कैसे इसका उदाहरण देकर उस प्रथम चेतनको तिरोहित चेतन पूर्वक सिद्ध कर रहे हो ? उत्तरमें कहते हैं कि यह कहना आपका असत्य है क्योंकि बिना उपादानके किसी भी विवर्तकी

उत्पत्ति नहीं देखी जाती है। यहाँ यह ही तो कह रहे हैं कि पहिले जो अग्नि उत्पन्न हुई है उसका उपादान तो कुछ नहीं है। हाँ बाँसोंकी रगड़ सहकारी मात्र है। सो बात यह है, कि सहकारी कारण कितने ही जुट जायें लेकिन बिना उपादानके किसीकी भी उत्पत्ति नहीं हुआ करती है। तब वह जो प्रथम अग्नि हुई है उसमें यद्यपि बाँसकी रगड़ सहकारी कारण है लेकिन उसका उपादान अग्नि होना ही चाहिए। और वह उपादानभूत अग्नि भूँकि वहाँ व्यक्त नहीं है तो सिद्ध होता है कि तिरोहित अग्नि है, उन बाँसोंके पेटोंमें किसी भी रूपसे अग्नि तत्त्व बना हुआ है। अन्तमें अग्नि तत्त्वसे अग्निकी व्याप्ति हुई है, इसी प्रकार गर्मस्य आद्य चेतनमें सहकारी कारण कुछ भी हो लेकिन वह चेतन प्रथम चेतन पूर्वक ही हुआ है। बिना उपादानके किसी भी विषयकी उत्पत्ति नहीं होती है। और भी देखिये ! यहाँ अग्निदेह पौद्गलिक है वह अग्नि-परिणत बाँससे उत्पन्न हो जाय तो भी पौद्गलिकस्वरूप उपादान पूर्वक तो है ही, किन्तु चेतन अचेतन पौद्गलिकमें विलक्षण है, वह चेतन उपादानसे ही होगा।

शब्द विजली आदिको अनुपादानकारणक कह कर दोषपरिहारकी चेष्टा व उसका निराकरण—अब शकाक्षर कहता है कि देखिये। शब्द विजली आदिकका तो कोई उपादान देखा नहीं गया। और शब्द विजली उत्पन्न होते हुए नजर आ ही रहे हैं इस कारण यह दोष नहीं दे सकते कि प्रथम अग्निके लिए अन्य अग्नि उपादानभूत चाहिये ही। देखो शब्द उत्पन्न हो गया किन्तु उसका उपादान कारण कुछ नहीं है। विजली उत्पन्न हो गई किन्तु उसका उपादान कारण कुछ नहीं है। उत्तरमें कहते हैं कि बात ऐसी नहीं है। शब्द विजली आदिक भी उपादान कारण पूर्वक ही होते हैं, कार्य होनेसे, है ना शब्द कार्य और विजली कार्य। देखो ! जो न हो और बन जाय उसे ही तो कार्य कहते हैं, चाहे उसके कारणकलाप प्रकट हों अथवा न हो। शब्द न था और तालु जिह्वा आदिकके संयोग वियोगसे अथवा किन्हीं पुद्गलके संयोग वियोगसे शब्द उत्पन्न हो गया है, मेघोंके सघट्टनसे विजली उत्पन्न हो गयी है तो विजली कार्य है, शब्द भी कार्य है तो कार्य होनेसे य भी अपने उपादान पूर्वक ही हुए हैं। जैसे घट पट वगैरह। घटा कार्य है। घटा मिट्टीमें पहिले न था और अब बना है, तो कार्य होनेके नाते यह सिद्ध है कि घट मिट्टी उपादान पूर्वक है, इसी प्रकार यद्यपि शब्द और विजली इनका उपादान ग्रहण है लेकिन ये भी उपादान सहित ही हैं। और, जिन पुद्गल स्वरूपोंमें शब्दरूप परिणमन हुआ है वे स्वरूप ही शब्दके उपादान हैं। इसी प्रकार जिन पुद्गल स्वरूपोंमें विजली रूप परिणमन हुआ है वे पुद्गल स्वरूप उस विजली विषयके उपादान कारण हैं। तो शब्द और विजली भी उपादान कारण बिना न हो सके। ऐसे ही वह प्रथम अग्नि भी आद्यतन्त्रके उपादान कारण बिना नहीं हुई। और इसी प्रकार गर्मस्य आद्य चेतन भी चेतन उपादान कारण बिना नहीं हुआ अर्थात् उस आद्य चेतनसे पहिले भी वह चेतन था और किसी भवमें या तो इस के भवान्तरकी सिद्धि होती है ऐसे ही आगे भवान्तर होगा और भवान्तरकी प्राप्ति

का नाम ही सत्त्वर है।

भूत उपादानसे चैतन्यकी उपपत्तिका चार्वाकियोंका मन्तव्य और उसका निराकरण—चार्वाक शका करते हैं कि सारी अग्नि चाहे अग्निके उपादान पूर्वक हो, चाहे वह पहिली अग्नि हो, चाहे बादकी अग्नि हो, उसको अग्नि उपादान पूर्वक माननेमें अब हम कुछ बाधा नहीं समझते, क्योंकि सभी कार्य अपने सजातीय उपादान से हुआ करते हैं। तो अग्नि भी कार्य है और अग्निका सजातीय उपादान है अग्नि, तो वह अग्निपूर्वक हो जाय इसमें कोई बाधा नहीं, परन्तु चेतनका अन्य चेतनसे उपादानसे होनेका नियम नहीं है, क्योंकि चेतन तो भूत उपादानसे प्रकट होता है, क्योंकि भूत और चेतनमें सजातीयता है। सजातीयता इस कारणसे है कि भूतसे से चेतनकी उत्पत्ति होती है, इसी कारण भूत और चेतन एक व्यक्तिके कहलाते हैं। इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह बात तो विस्फुल ही अयुक्त है क्योंकि भूत और चेतन इन दोनोंमें भिन्न लक्षणता है। भूतका लक्षण अचेतनता है रूप रस गन्ध स्पर्शमयता है और चेतनका लक्षण ज्ञान है स्मरणवेदनरूपता है अतएव ये दोनों भिन्न भिन्न तत्त्व हैं। जैसे जल और अग्नि इनका भिन्न लक्षण है और भिन्न लक्षण होनेके कारण जल और अग्निको शकाकार द्वारा भिन्न माना गया है। तो भिन्न लक्षणपना होनेसे ही दूसरे लोगोंने, शकाकार चार्वाकोंने भी भिन्न भिन्न तत्त्वपनेकी व्यवस्था बनाई है। यहाँ भी भूतसे चैतन्यका लक्षण भिन्न है अतः भूतसे चैतन्यका भिन्न तत्त्वपना सिद्ध है।

चैतन्यकी भूतसे तत्त्वान्तरताकी सिद्धि—अब भूतसे चेतन भिन्न तत्त्व है। विभिन्न है, इस बातकी सिद्धि अनुमान प्रयोगसे की जाती है। चेतन भूतसे तत्त्वान्तर है, क्योंकि भूतसे भिन्न लक्षण वाला होनेसे। यदि चेतन भूतसे भिन्न तत्त्व न होता तो चेतनसे भूतका लक्षण भिन्न नहीं बन सकता। तो इस अनुमानमें भी भिन्न लक्षण हेतु दिया गया है वह हेतु असिद्ध नहीं है, क्योंकि रूपादिक है सामान्यतया लक्षण जिसका ऐसे पृथ्वी आदिक भूतसे स्वसम्बेदन लक्षण वाले चेतनकी भिन्न लक्षणता सिद्ध होती है। अर्थात् पृथ्वी, जल, अग्नि वायु ये चारों भूत एक ही जातिके द्रव्य हैं और उतका लक्षण है रूप, रस, गन्ध, स्पर्शका होना। तो वे एक हैं या अनेक ? इस बात की अभी नहीं कर रहे हैं, पर यह बता रहे हैं कि पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु इन चारों भूतोंका लक्षण है रूपादिमान होना और चेतनका लक्षण है स्वसम्बेदन होना अर्थात् स्वयं अपने आपका सम्बेदन करना इस तरह—यह चेतन भिन्न लक्षण वाला सिद्ध होता है।

अस्मदादि अनेक जनों द्वारा प्रत्यक्षभूत होनेसे भूतमें स्वसम्बेदन लक्षणताकी असिद्धि—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु ये भूत स्वसम्बेदन लक्षण वाले नहीं हैं, क्योंकि हम जैसे अस्मदादि अनेक ज्ञाताओंके प्रत्यक्षभूत होनेसे। जो जो

पदार्थ हम जैसे लोगोंको इन्द्रिय प्रत्यक्षसे प्रत्यक्ष हो रहे हैं वे स्वसम्वेदन लक्षण वाले नहीं हैं। ज्ञान ज्योतिस्वरूप नहीं है। जो स्वसम्वेदन लक्षण वाला होता है वह हम जैसे अनेक लोगोंके द्वारा प्रत्यक्षभूत नहीं होता है। जैसे अपने अपने ज्ञानमें सभी जीवोंको अपने अपने ज्ञानमें तो प्रत्यक्ष हो रहे हैं। वे अपने अपने ज्ञानके स्वरूपको समझ जाते हैं, पर दूसरा नहीं समझ सकता। तो इस पद्धतिसे यह न्याय निकलती कि जो पदार्थ जिन अनेक लोगोंके प्रत्यक्षमें आता है वह पदार्थ स्वसम्वेदन लक्षण वाला नहीं है और ध्रुवी, जल, अग्नि, वायु ये चार भूत हम जैसे अनेक छद्मस्थे जनोंके इन्द्रिय ज्ञान द्वारा प्रत्यक्ष हो रहे हैं इससे ये भूत स्वसम्वेदन लक्षण वाले नहीं हैं। तो जो चेतनके लक्षणसे इन चार भूतोंका लक्षण जुदा है।

अस्मद्व्ययनेकप्रत्यक्षत्वया अनेकयोगिप्रत्यक्षभूत सुखादिसवेदतसे अव्यभिचारित्वका प्रतिपादन—यहाँ वाक्याकार कहता है कि इस समय जो यह हेतु दिया गया है कि हम जैसे अनेक ज्ञाताओंका प्रत्यक्षभूत होनेसे ये भूत स्वसम्वेदन लक्षण वाले नहीं हैं सो देखिये कि सुख आदिकका सम्वेदन अनेक योगियोंके द्वारा प्रत्यक्षभूत है मगर दूसरेके सुखका वे अनुभव नहीं करते सो व्याप्ति तो यहाँ प्रकृत बनायी जा रही कि जो स्वसम्वेदन लक्षण वाला नहीं है वह अनेकों द्वारा प्रत्यक्षभूत नहीं है मगर सुख आदिकका सम्वेदन अनेक योगियोंके द्वारा प्रत्यक्षभूत हो रहा है। जिस आत्मामें सुखरूप परिणमन हो रहा है उस ही आत्माके द्वारा वक्तका सम्वेदन हो सकता है। तो सुख आदिकका सम्वेदन लक्षण वाला होनेपर भी अनेक योगियोंके द्वारा प्रत्यक्ष हो रहा है अतएव यह हेतु व्यभिचारी है। उत्तरमें कहते हैं कि ऐसी शक्यता न करना चाहिए। कारण यह कि जो हेतु दिया गया है उसमें अस्मदादि शब्द पड़ा हुआ है, जिससे हेतुका यह अर्थ बनता है कि हम जैसे अनेक लोगोंके प्रत्यक्षभूत होनेसे। लेकिन हम लोगोंके द्वारा तो प्रत्यक्षभूत नहीं हो रहा है, वह सुख आदिक सम्वेदन अनेक योगी भले ही उसका प्रत्यक्ष करने लेकिन हम जैसे छद्मस्थोंकी भाँति इस हेतुमें कहीं गई है। अतएव यह हेतु अनैकान्तिक दोषसे दूषित नहीं है।

ज्ञानमें स्वसम्वेदनलक्षणताका प्रतिपादन—अब यहाँ वाक्याकार कह रहा है कि ज्ञानमें स्वसम्वेदन लक्षणपना प्रसिद्ध है। ज्ञान जानता है, पर ज्ञान अपने आपको नहीं जानता। जिस ज्ञानमें किसी भी बाह्य पदार्थको जाना उस ज्ञानकी बात यदि समझते हैं कि यह ज्ञान सही है अथवा भ्रमपूर्ण है तो यह समझनेके लिए अज्ञानसे समझा जायगा। ज्ञान स्वयं अपने आपको सम्वेदन नहीं करता है। जब ज्ञानमें स्वसम्वेदन है तो नहीं, फिर चेतनका स्वसम्वेदन लक्षण बताकर धीरे ध्रुवी आदिक चार भूतोंसे भिन्न कहकर उत्क्रान्तरता सिद्ध करनेका प्रयास व्यर्थ है। इस शक्यताका उत्तर देते हैं कि यह कहना युक्तिसंगत नहीं है, ज्ञान स्वसम्वेदन लक्षण वाला ही है। यदि ज्ञान स्वसम्वेदन लक्षण वाला न होता तो बाह्य अर्थका ज्ञान नहीं बन सकता था।

इसको यो अनुमान प्रयोगमें लीजिए ! ज्ञान स्वसम्बेदन लक्षण वाला है, क्योंकि बाह्य अर्थोंका परिच्छेदक होनेसे । यदि ज्ञान स्वसम्बेदन लक्षण वाला न होता तो ज्ञानके द्वारा कभी भी बाह्य अर्थोंका परिज्ञान न किया जा सकता था । इस हेतुसे ज्ञानकी स्वसम्बेदनता प्रमाण सिद्ध होती है । जो अस्वसम्बेदन लक्षण वाला होता है वह बाह्य अर्थोंका परिच्छेदक नहीं होता । जैसे घट पट आदिक ये पदार्थ अस्वसम्बेदन लक्षण वाले हैं, तो घट पट आदिक किसी भी बाह्यपदार्थके ज्ञाता नहीं हैं । तो इस हेतुका विपक्षमें बाधक प्रमाण मौजूद है अर्थात् यह हेतु विपक्षमें नहीं जा रहा है इससे इस हेतुकी अन्वयानुपपत्ति बराबर सिद्ध है । किसी भी अनुमानके बनावे जानेमें यदि हेतु विपक्षमें जाता है तब उसकी अन्वयानुपपत्ति सही नहीं है और हेतु विपक्षमें न जाये व साधकके अभावमें वह हेतु भी न हो ऐसी व्याप्ति हो तो उस हेतुमें अन्वयानुपपत्ति कही जाती है । तो यह हेतु कि ज्ञान स्वसम्बेदन लक्षण वाला है बाह्य अर्थोंका परिच्छेदक होनेसे । यह हेतुके लक्षणसे पूर्णतया सहित है ।

स्वसम्बेदनलक्षणत्वकी सिद्धिमें दिये गये बाह्यार्थ परिच्छेदकत्व हेतुका प्रदीपादिके साथ अव्यभिचार—ध्व शकाकार कहता है कि इस हेतुका प्रदीप आदिकके साथ अनेकान्तिक दोष जाता है यह कहना कि जो बाह्य अर्थोंका परिच्छेदक होता है वह स्वसम्बेदन लक्षण वाला है यह बात प्रदीपमें कहीं घटित होती है ? दीपक बाह्य अर्थोंका प्रकाश करने वाला तो है लेकिन अपने आपका सम्बेदन नहीं कर पाता है । वह अस्वसम्बेदन है अतएव हेतु प्रदीप आदिकके साथ अनेकान्तिक दोष जाता घटित होता है । उत्तरमें कहते हैं कि यह कथन युक्तिसंगत नहीं है क्योंकि प्रदीप तो जल पदार्थ है, अज्ञानरूप है । अज्ञानरूप होनेके कारण प्रदीप बाह्य अर्थोंका परिच्छेदक नहीं हो सकता है । परन्तु बाह्य अर्थोंका परिच्छेदन करने वाले ज्ञानकी उत्पत्तिमें कारण होनेसे दीप आदिकका बाह्यवस्तु आदिककी तरह यह परिच्छेदक है इस प्रकार का उपचार किया जाता है । अर्थात् वस्तुतः बाह्य अर्थोंका जानने वाला तो ज्ञान है लेकिन उस ज्ञानकी उत्पत्तिमें कारण हैं इन्द्रिया । सो लोग इन इन्द्रियोंको भी ज्ञाता कह देते हैं । ये इन्द्रिया जानती हैं । तो जैसे इन्द्रियोंको जानने वाला कह देना उपचार से है इसी प्रकार इन्द्रियसे जो ज्ञान किया जाता है उस ज्ञानमें ये दीप आदिक भी सहकारी कारण हैं इनमें भी प्रकाशक होनेसे परिच्छेदक होनेका उपचार किया जाता है परन्तु उपचारित अर्थोंके परिच्छेदक प्रदीप आदिकके द्वारा मुख्य अर्थ परिच्छेदकपने हेतुमें अव्यभिचार दोष नपस्थित करना बुद्धिमानोंकी उक्ति नहीं है । यदि मुख्य अर्थोंके परिच्छेदक हेतुका उपचारित अर्थ परिच्छेदकके साथ अव्यभिचार बताया जाने लगे तो जब यह अनुमान करें कि अग्नि दहनशक्ति युक्त है अग्नि होनेसे तब कहीं जिस किसी बालकका नाम अग्नि रखा गया हो उस बालकसे इस हेतुका अव्यभिचार बना दिया जाना चाहिये कि देखो यह अग्नि (बालक) है किन्तु इसमें दहनशक्ति नहीं है । सो मुख्य अर्थपरिच्छेदक हेतुका उपचारित अर्थपरिच्छेदकके साथ अव्यभिचार नहीं बताया

सा सङ्कोच इसका कारण यह है कि मुख्य अर्थके धर्म उपचरित अर्थमें नहीं होते । उपचरितपना तो नाम, सम्बन्ध आदिकके कारणसे किया जाता है । तो यहाँ दोष अर्थपरिच्छेदक नहीं, किन्तु अर्थपरिच्छेदन करने वाले ज्ञानकी उपपत्तिमें वर्धनबद्ध स्थितिके कारण निमित्तभूत इन्द्रियके व्यापारमें प्रकाश सहाकारी मात्र है इससे प्रदीपमें परिच्छेदनका उपचार किया जाता है । वस्तुतः प्रदीप अर्थपरिच्छेदक नहीं । अतः हेतुमें व्यभिचार नहीं आता ।

ज्ञानका स्वसचिदितपना सिद्ध करनेके लिये दिये गये बाह्यार्थ परिच्छेदकत्व हेतुकी पक्षाव्यापकत्व दोषकी शंका व उसका समाधान—यहाँ शंकाकार कहता है कि सुखादि ज्ञान स्वरूपमात्रके ज्ञाननेमें व्यापार किया करते हैं । लेकिन वे बाह्य अर्थके परिच्छेदक नहीं हैं । सो देखिये—सुख आदिक ज्ञानोंमें स्वरूप मात्रका सम्वेदन तो पाया गया, अतएव वह भी पक्ष है लेकिन उसमें हेतु नहीं पाया जाता तो यह सुखादिसवेदन बाह्य अर्थका परिच्छेदक नहीं है । इसी कारण यह हेतु पक्षाव्यापक है याने पक्षमें नहीं रह रहा है अतएव हेतु सदोष है । इसके उत्तरमें कहते हैं कि यह आक्षेप ठीक नहीं है क्योंकि ज्ञान भी अपनेसे बहिर्भूत जो सुख आदिक है उनका सम्वेदन करता है याने सुख आदिकका ज्ञान तो ज्ञानमात्र है, ज्ञानरूप है और इस ज्ञानमें जो जाना गया सुख वह सुख ज्ञेयरूप है । तो सुखादिज्ञान भी अपनेसे बहिर्भूत सुख आदिकका परिच्छेदक है अतएव सुखादि ज्ञानोंमें भी बाह्य अर्थ की परिच्छेदकता सिद्ध है । सो तो जब घट पट आदिकका भी ज्ञान किया जाता है वही भी वह सर्वथा बाह्य अर्थका परिच्छेदक है, ऐसा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि कुम्भादिकके ज्ञानके समय भी सर्वथा अपनेसे बहिर्भूत अर्थका परिच्छेदक हो सो बात नहीं क्योंकि ज्ञानने बोला है घट पट आदि ज्ञान और जाना जा रहा है घट पट आदिक पदार्थ, तो सब ज्ञानका और इस घट पट आदिकके साथ सदा सत् आदिक रूपसे सम्वेदन होनेके कारण अपनेकी प्रतीति है । अर्थात् जैसे कि कुम्भादिक सत् है उसी प्रकार ज्ञानादिक भी सत् है । तो देखो सत्ताकी अपेक्षासे ज्ञान घटसे सर्वथा भिन्न नहीं होता । यदि सर्वथा भिन्न मान लिया जाय तब तो कुम्भादिकका समाव बन पड़ेगा, क्योंकि गुण हो गया सत् तो कुम्भादिक हो जायगा असत्, और ऐसा माननेपर कि कथित तो घटादिज्ञानसे बहिर्भूत है घटादि पदार्थ सो जैसे सत् रूपसे एक समान होते हुए भी घट, पट आदिक पदार्थ लक्षणकी दृष्टिसे तो ज्ञानसे भिन्न हैं, ऐसी ही बात सुखादिसम्वेदन और सुख आदिकमें भी जानना चाहिए । सुख आदिक सम्वेदनसे सुख आदिक भी कथित अपनेसे बहिर्भूत है क्योंकि सुख आदिकका और सुख आदिकके सम्वेदनका कारण आक्षेप भेद पडा हुआ है । सुखका कारण तो सादा वेदनीयका उदय है और ज्ञानका कारण ज्ञानावरणका लयोरसम आदिक है । तो जब कारण भिन्न है तो इसके सिद्ध है कि इसके स्वरूपमें भी भेद है । यों सुखादि ज्ञानसे, सुख आदिक भी कथित बहिर्भूत है ।

स्वरूप संवेदन होते हुए ही परसंवेदन करनेका ज्ञानमें स्वभाव—  
 अब यहाँ शंकाकार कहता है कि तब तो घट आदिक ज्ञानमें तो सुख आदिक ज्ञान भी  
 जब अपनेसे बहिर्भूत अर्थके परिच्छेदक बन गए तब उससे अन्य कोई विज्ञान तो रहा  
 नहीं, फिर वह ज्ञान अपने आपका संवेदक क्या कहलाया ? जैसे कि ज्ञानने घट  
 पदार्थको जाना तो ज्ञानका बहिर्भूत है ना घट उसका परिज्ञान किया । तो अब  
 छटसे भिन्न अन्य कोई विज्ञान तो रहा नहीं । इस ज्ञानने तो घटको जाना । तब जैसे  
 कि वहाँपर ज्ञान अपनेका संवेदक नहीं है इसी प्रकार सुख आदिक ज्ञान भी अपनेका  
 संवेदक न बनेगा । इस शंकाके उत्तरमें कहते हैं कि यह तुलना यो नहीं दी जा  
 सकती कि घट आदिका ज्ञान हो अथवा सुख आदिकका ज्ञान हो, ज्ञान तो स्वरूप  
 संवेदक है ना । तो किसीका भी ज्ञान हुआ उस ज्ञानने अपने स्वरूपका संवेदन करते  
 हुए ही तो परसंवेदकता धारण की है अर्थात् कोई भी ज्ञान हो, जो भी परस्वको  
 जानेगा वह अपने आपका संवेदन करता हुआ जानेगा । जैसे कि एक स्थूल दृष्टान्त  
 लीजिए ! कोई भी दीपक यदि परपदार्थका प्रकाशक बनता है तो वह अपने आपके  
 स्वरूपको प्रकाशित करता हुआ ही परका प्रकाशक बनता है । यो ही समझिये कि  
 सभी ज्ञान चाहे कोई घट आदिक पदार्थको जानता हो अथवा सुख आदिक भावको  
 जानता हो, ज्ञान होनेके नातेसं ज्ञानमें यह स्वरूप पड़ा ही है कि वह अपना स्वरूप  
 संवेदन करता हुआ ही परका ज्ञाता बनता है । इस तरह सभी ज्ञानोमें स्वसंवेदनपन  
 सिद्ध है । सभी ज्ञानोका स्वरूप ही यह है कि स्वपर व्यवसायकपना ज्ञानमें हुआ  
 करता है । ज्ञान स्वके स्वरूपको भी जानता है । प्रत्येक जीवका ज्ञान चाहे तर्कणा-  
 क्षक्ति इतनी विशिष्ट न हो, यह अपने आपमें इस प्रकारका तर्क न बना सके ।  
 लेकिन ज्ञानका यह स्वभाव ही है कि वह ज्ञान स्वका निश्चायक होता हुआ परका  
 निश्चायक होता है ।

ज्ञानकी जाननक्रियाका स्वात्माने अविरोधकी सिद्धि—अब यहाँ  
 शंकाकार कहता है कि स्वात्मानमें तो क्रियाका विरोध है । जैसे कि कुल्हाड़ी अपने  
 आपका सेदन नहीं कर पाती । तो जब कोई पदार्थकी क्रिया उसकी अपने आपमें  
 नहीं बन सकती तो ज्ञानकी संवेदन क्रिया अपने आपके स्वरूपमें कैसे बन आयगी  
 और तब फिर ज्ञान स्वरूपका संवेदक कैसे हो सकता है ? इस शंकापर शंकाकारसे  
 पूछा जाता है कि यह तो बतलावो कि इस ज्ञानके प्रसंगमें जो यह कहा जा रहा है कि  
 स्वात्मानमें क्रियाका विरोध होता है । तो उस क्रियाका अर्थ क्या है ? जो क्रिया स्वा-  
 त्मानमें विरोध लाती हो, धात्वर्थरूप है या परित्पदरूप ! धात्वर्थरूप क्रियाका विरोध  
 तो मान नहीं सकते, क्योंकि भवन आदिक क्रियाका पृथ्वी आदिकमें प्रभाव प्रसंग हो-  
 जायगा । यदि धात्वर्थरूप क्रियाका स्वात्मानमें विरोध किया जाय तो जितने पदार्थ हैं  
 वे सब साक्षरमर्क हैं कि नहीं ? इसमें भवन क्रिया निरन्तर चल रही है । अब धात्वर्थ-  
 क्रियासे स्वात्माका विरोध मान लिया तो इसका अर्थ है कि पृथ्वी आदिक सभी

पदार्थोंमें भव भवन किया नहीं बन सकती तो फिर सत्ता क्या रही ? क्रियाका स्वात्मा में विरोध माननेपर तो सर्व पदार्थोंका अभाव बन बैठेगा । यदि कि परिस्पदात्मक क्रियाका स्वात्मा में विरोध बताया जा रहा है, तो फिर यह कि क्रियाका स्वात्मा क्या कहलाता है ? जिसमें कि परिस्पदात्मक क्रियासे बताया जा रहा । यदि कहो कि क्रियाका स्वात्मा क्रियात्मक ही है तो मला- क्रियात्मक क्रिया में क्रियाका विरोध कैसे हो जायगा ? यहाँ तो कह रहे हैं कि स्वात्मक है, क्रियाका स्वात्मा स्वरूप क्रियात्मक है । फिर बताते हो कि स्वात्मा में विरोध है । तो परिस्पदरूप क्रियाको क्रियात्मक माननेपर क्रियाका विरोध नहीं हो सकता है, क्योंकि स्वरूप कभी अपने आपका विरोधक बनता । जिस पदार्थका जो स्वरूप है वह स्वरूप अपने ही पदार्थका विरोध करने तब उस पदार्थकी सत्ता कहाँ रह सकती अथवा अर्थात् स्वरूप भी यदि अपने विरोध करने लगे तो जब स्वरूप ही वस्तुका विरोध करने लगा तो सभी स्वरूपरहितताका प्रसंग आ जायगा, सभी पदार्थ स्वरूपरहित हो जायेंगे । पदार्थोंका स्वरूप न रहा तो इसका अर्थ है कि पदार्थ कुछ है ही नहीं, सकल हो जायगा । अतः क्रियात्मक स्वात्मा में क्रियाका विरोध नहीं है ।

एक वस्तुके स्वरूपमें विरोधकी चर्चाका धनवसर—और भी देखिये ! विरोध हुआ करता है दो पदार्थोंमें, अब क्रियाको स्वात्मा मान लिया है क्रियात्मा ही स्वरूप ही जब स्वयं है तो उसमें क्रियाका विरोध कैसे ? वो वस्तु हो, दो सत् हैं, तब तो उनमें विरोधकी बात विचारी जा सकती है । लेकिन जब यहाँ स्वात्मा वही ही है तो उसमें क्रियाका विरोध कैसे कहा जा सकता है ? यदि कहो कि क्रियावाने आत्मा क्रियाका स्वात्मा है । अर्थात् क्रिया जिसके हो उसे क्रियावाने कहते हैं । तो क्रियावत् आत्मा क्रियाका स्वात्मा हुआ है । यो दो चीजें तो बन जाती हैं । कहते हैं कि यहाँ भी वस्तुतः चीज तो दो नहीं बनी । वरिष्ठ इस आलोचने तो और सिद्ध कर दिया गया कि वहाँ क्रिया अवश्य है । समस्त क्रियायें क्रियावाने द्रव्योंमें ही तो पयी जाती हैं । क्रियावाने आत्मा क्रियाका स्वात्मा है, ऐसा कहकर यही तो समझित होता कि क्रियावाने ही समस्त क्रियाओंका समावेश है । तो प्रतीतिका रचनात्र भी विरोध नहीं है । यदि यह कहो कि क्रियाकरण निष्पादन ये स्वात्मा में विरुद्ध है, क्रियाका अर्थ है करण अर्थात् निष्पादन उसका स्वात्मा में विरोध है तब भी सुनो—यह तो नहीं कहा जा रहा कि ज्ञान स्वरूपको उत्पन्न कर रहा है जिससे कि विरोध कहा जाय । करणकी बात तो नहीं है किन्तु ज्ञानमें जो कुछ बतना पाया जाता है उसकी बात कही जा रही है इस कारण स्वात्मा में क्रियाका विरोध कहना असिद्ध है । क्रिया रहती ही है स्वात्मा में । तब ज्ञानने जो स्वसम्बेदन किया वह अपने आपमें किया गया इस बातमें कोई विरोध नहीं आता । स्वात्मा में क्रियाका विरोध कैसे असिद्ध है, इसका कुछ स्पष्टीकरण कि अपने

कारणविशेषसे उत्पन्न हुए ज्ञानमें स्व और परके प्रकाशनका स्वभाव है । जैसे कि प्रदीपमें अपना और परका उद्योत करनेका स्वभाव है । उस ही प्रकार अपने कारणसमूहसे उत्पन्न हुए ज्ञानमें भी स्व और परके प्रकाशनका स्वभाव पड़ा है । जैसे रूपज्ञानकी उत्पत्तिमें प्रदीप सहकारी होनेसे चक्षुके रूपका उद्योतक कहा जाता है इसी प्रकार स्वरूपज्ञानकी उत्पत्तिमें वह ज्ञान सहकारी होनेसे स्वरूपका उद्योतक भी है । इस प्रकार ज्ञान स्व और परस्वरूपका परिच्छेदक है क्योंकि स्वपर-रूपके सम्बन्धमें अज्ञान निवृत्ति बन रही है । यदि स्वपररूपके परिच्छेदक अभाव पनेका होता ज्ञानमें तो फिर कभी भी अज्ञान निवृत्तिका वह कारण नहीं बन सकता था । यो हम विल्कुल सही अविरुद्ध देख रहे हैं कि स्वसम्बेदन तो है अवस्तुत्वकी लक्षण । अर्थात् ज्ञानमय चेतनका स्वरूप है जो कि पृथ्वी आदिक भूतोमें नहीं पाया जाता है तब भूत और चेतनमें भिन्न लक्षणपना विल्कुल प्रसिद्ध है ।

भूत और चैतन्यमें उपादान उपादेयभावकी असिद्धिका उद्घाटन—जब भूत और चेतनमें भिन्न लक्षणता सिद्ध हो चुकी है तो वह सिद्ध हुई भिन्नलक्षणता तत्त्वान्तरपनेको भी सिद्ध करती है, और, वह तत्त्वान्तरपना भूत और चेतनमें क्या है ? असजातीयत्व है । अर्थात् भूत और चेतनमें जिन लक्षणोंसे भेद किया गया उन लक्षणोंसे देखा जाय तो वह सजातीय नहीं है । भूत तो अचेतन जातिका है अस्वसम्बेदक है और चेतन चेतन जातिका है स्वसम्बेदक है । असजातीयपना भी उपादान उपादेय-भावके अभावको सिद्ध कर रहा है । चूँकि भूतमें और चेतनमें सजातीयता नहीं है, भिन्न लक्षणता है अतएव वे परस्पर एक दूसरेके उपादान और उपादेय नहीं बन सकते हैं, क्योंकि उपादान और उपादेयपना होनेका प्रयोग सजातीयपना है । जहाँ समानता है वहाँ ही उपादान उपादेय भाव बन सकता है । भूत और चेतनमें अत्यन्त विलक्षणता है । तो ऐसे विजातीय पदार्थमें उपादान उपादेय सम्बन्ध नहीं बन सकता ।

भूत और चैतन्यमें उपादानोपादेयभावके अभावके साधक हेतुका विवरण—भूत और चेतनमें उपादान उपादेयभाव नहीं है, क्योंकि भिन्न लक्षणपना होनेसे । यह अनुमान प्रयोग इस बातको सिद्ध कर रहा है कि भूत और चेतनमें उपादान उपादेय भाव नहीं है । यह हेतु व्यापक विरुद्ध व्याप्तोलब्धि है ? उपादान उपादेय भाव ही व्याप्य, उसका व्यापक बना सजातीयपना । उससे विरुद्ध है तत्त्वान्तरपना । उससे व्याप्त हो रहा है यह विभिन्न लक्षणत्व हेतु । इस तरह यह विभिन्न-लक्षणत्व हेतु व्यापक विरुद्ध व्याप्तोलब्धि नामका हेतु है जो कि यह सिद्ध कर रहा है कि भूत और चेतनमें उपादान उपादेयभाव नहीं है विभिन्न लक्षणपना होनेसे । उपादान उपादेय भावमें व्यापक है सजातीयत्व, उससे विरुद्ध है तत्त्वान्तरभाव । उससे जो व्याप्त हो रहा हो विभिन्न लक्षणत्व हेतु उससे चेतन भूतसे उपपत्ति होनेके अभाव की सिद्धि बन जाती है अर्थात् भूतोसे चेतन उत्पन्न हो सकता है, भूतोसे चेतन उत्पन्न

होता है यह निराकृत हो जाता है ।

सजातीयत्वके व्यापक होनेसे व उपादान उपादेयभावके व्याप्य होने से शरीर और घटमें साक्षात् उपादान उपादेयभाव होनेके आक्षेपका अप्रसङ्ग अब वहाँ कोई ऐसी मनमें शका करे कि यों तो शरीरादिक व घट आदिक आकार इनका परस्पर उपादान उपादेयभाव हो जायगा क्योंकि देखो ! जो शरीर है वह भी पार्थिवत्वविशिष्ट है और घटादिक तो पार्थिव है ही प्रकट । मिथ्यान्ततः, देखो शरीर भी पृथ्वी तत्त्व है और घट भी पृथ्वी तत्त्व है और सजातीयपका बता दिया है एक दूसरेका उपादान तब घट शरीरसे उत्पन्न हो बैठेगा । उत्तरमें कहते हैं ऐसी शका न करना चाहिए, क्योंकि व्यापक सजातीयत्वका उपादान उपादेय नामका व्याप्य न होनेपर भी व्यवस्थाका अविरोध है । व्यापक कहलाता है वह जो अपने लक्षितमें पूरेमें रहे और जो उनके विषयमें पूरेमें न रहे वह कहलाता है व्याप्य तो इस नीतिके अनुसार अब परस्पर लीजिए यहाँपर सजातीयत्व विशेषका उपादान उपादेय भावमें व्यापकपना मसिद्ध नहीं है, क्योंकि विजातीय रूपसे माने गए जल और अग्निमें अत्वादिकके द्वारा सजातीय होनेपर भी उनमें उपादान उपादेयभाव नहीं माना गया है । सजातीयपना होकर भी उपादान उपादेयभाव उनमें हो ही हो ऐसा निर्णय नहीं किया जा रहा है किन्तु यदि उपादान उपादेयभाव हो सकता है तो वह सजातीयमें ही हो सकता है । इस ओरसे नियम है और सर्वथा सजातीयमें उपादान उपादेयभाव मान लिया जाय तो इससे कोई व्यवस्था नहीं बन सकती । देखो ! चार्वाकोंने पृथ्वी, जल, अग्नि, वायुको भिन्न-भिन्न तत्त्व माना है लेकिन वे सब हैं तो सत् । तो सत्त्व आदिक अनेक गुणोंकी दृष्टिसे वे चारों मूल सजातीय हो गए । इस दृष्टिसे सजातीय होनेपर भी उनमें परस्पर उपादान उपादेयभाव चार्वाकोंने नहीं माना है । और, देखिये ! कथञ्चित् विजातीय होनेपर भी भूतपिण्ड और घटाकारमें उपादान उपादेयभाव मित हो जाता है । वह कथञ्चित् विजातीय कैसे है कि उपादेय घटमें तो घटत्व है और मिट्टीमें मिट्टीपना है तब ये तीन दृष्टिसे विजातीय हो गए ना । तिसपर भी घटका उपादान भूतपिण्ड कहा गया है । अब क्यों है वह भूतपिण्ड घटका उपादेय कि पार्थिवत्व आदिक गुणोंसे दोनों सजातीय हैं । पार्थिवत्व एक विशिष्ट सामान्य है और सत्त्व अविशिष्ट सामान्य है । तो पार्थिवत्व आदिक विशिष्ट सामान्यके कारण तो वह भूतपिण्ड और घटाकार पृथ्वीके हैं इस दृष्टिसे सजातीय हैं और उनमें उपादान उपादेयभाव सिद्ध हो जाता है ।

सजातीयत्वमें उपादानोपादेयभावकी व्यवस्थाका विवरण—अब चार्वाकका करते हैं—तो फिर सजातीयपना कहाँ निश्चित रहा है—? सजातीयत्व विशेषका तत्त्वान्तर भावसे विरोध कैसे रहेगा ? यहाँ अब इसका समाधान करते हैं । प्रसंग यह है कि अब यह कहा गया, कि पार्थिवत्व आदिक गुणके कारण भूतपिण्ड और घट ये सजातीय हो गए तो अब सजातीयपना व विजातीयपना दृष्टियोंसे चलता है फिर सजातीय-

पनाका तत्त्वान्तर भावसे विरोध कैसे होगा ? ऐसी शंकाके समाधानमें आप्पाय यह कह रहे हैं कि अन्त-गुप्त जो सजातीयपना उसके निमित्तसे उपादान उपादेय भाव बनता है क्योंकि तत्त्वान्तरभूत उन दो पदार्थोंमें सजातीयताकी उपलब्धि नहीं है । देखिये ! प्रतिक्षण पूर्व आकारका परित्याग होता और उत्तर आकारका उत्पाद होता, इतनेपर भी जो उत्तमें यह वही है, इस प्रकारका विषयभूत जो तत्त्व है उसमें उपादानपनाकी प्रतीति हो रही है । अथवा जो समझिए कि पूर्व आकारमें भी रहने वाले जिस तत्त्वका परित्याग नहीं हुआ और उत्तर आकारमें जो नहीं छूटा उसमें जो यह वही है, इस प्रकारके अन्वय ज्ञानके घटनेका जो विषय है वही तो उपादान है । जिसने पूर्व आकारका परित्याग किया ऐसे द्रव्यके द्वारा स्वीकार किया गया उत्तराकार उपादेय कहलाता है याने कोई कार्य वननेपर उसमें जो यह निरखा जा रहा है कि इससे पूर्व आकारमें रहने वाला तत्त्व झूठा नहीं है जब वह उपादान समझा जाता है । जैसे घड़ा वननेपर भी यह समझा जा रहा है कि पूर्व आकारमें जो मिट्टीपन था वह झूठ नहीं है । घड़ा वननेपर भी वह मिट्टीपन है तब वह उपादान समझा जाता है । और, पूर्व आकार जो एक पिण्ड लोधा जैसा था वह मिट गया और उस मिट्टी द्रव्यने उत्तर आकारको अंगीकार कर लिया तो इससे यह ज्ञान लिया जाता है कि यह घड़ा उपादेय है । इस विधिसे यदि उपादान उपादेय भावकी प्रतीति न मानी जाय तो इसमें प्रतिप्रसंग आप्पाये । भेषक ज्ञानमें चित्र ज्ञानपनेका अभाव हो जायगा । इससे यह मानना होया कि सजातीय होनेपर भी जहां यह देखा जाता है कि पूर्व आकारमें रहने वाले तत्त्वका त्याग नहीं हुआ और उत्तर आकारभी अंगीकार कर लिया, साथ ही पूर्वव्यक्त पदार्थको छोड़ दिया तब वही यह समझा जाता है कि इसमें परस्पर उपादान उपादेय भाव है ।

तत्त्वान्तरभूतके साथ भिन्नलक्षणत्वकी व्याप्तिके विवरणमें शंका समाधान—अब यहाँ शंकाकार कहता है कि तत्त्वान्तर भावके साथ भिन्न लक्षणपनेकी व्याप्ति किस तरह सिद्ध है ? अर्थात् जो अनुमान यह किया गया है कि चेतन भूतसे तत्त्वान्तर है भिन्न लक्षण वाला होनेसे तो इसमें हेतु तो कहा गया है भिन्न लक्षणपना और साध्य बताया गया है तत्त्वान्तर अर्थात् भिन्न-भिन्न होना । तो यहाँ साध्यके साथ इस हेतुकी व्याप्ति कैसे सिद्ध है ? इसके उत्तरमें कहते हैं कि हेतुकी व्याप्ति सब जगह साध्यके अभावमें साधनके न होनेसे माना जाता है । अर्थात् अन्वयानुत्पत्ति साध्य और साधनकी व्याप्तिको सिद्ध करती है । सी यह बात प्रसिद्ध ही है कि तत्त्वान्तरभावके अभावमें भिन्न लक्षणपना नहीं हुआ करता है । अर्थात् जो एक ही पदार्थ है—उसमें भिन्न लक्षणता नहीं होती है । अब शंकाकार कहता है कि देखिये—जिन चीजोंसे मदिरा बनाया जाता है घातकी, कोदो, गुंड आदिसे, तो उन वस्तुओंमें तत्त्वान्तरभाव तो नहीं है । चीज तो एक ही है । इस ही से तो मदिरा बनती है । लेकिन इसमें भिन्न लक्षणपना पाया जा रहा है । कोदो चीज भलग है, जिसे लीग, छाया,

करते हैं, पर मदिरा शराब घोलनेमें रहती है, जिसे पीकर लोग बेहोश हो जाते हैं, तो लक्षण तो जुड़े पाये गये लेकिन तत्त्वान्तरपना नहीं है चीज एक ही है । मदिराका ही ता' उपादान है यह घातकी कोदो घनैरह । तो इसमें तत्त्वान्तर भावके साथ भिन्न लक्षणपना देखा गया है । फिर व्याप्ति कैसे तत्त्वान्तरभावक साथ भिन्न लक्षणपनेकी सही हो सकती है ? इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि यहाँ भी व्याप्ति नहीं बता सकते क्योंकि इन दोनोंमें और मदिरा परिणामनमें भिन्नलक्षणपना सिद्ध नहीं है । इसका कारण यह है कि वे कोदो आदिक पदार्थ मद उत्पन्न करनेकी शक्ति रख रहे हैं, मदिरा आदिक परिणामनकी तरह । यदि इन घातकी आदिक पदार्थोंमें सर्वथा ही मद उत्पन्न करनेकी शक्ति न मानी जाय तो ये घातकी आदिक पदार्थ फिर मदिरारूप परिणामनकी दृष्टिमें भी मद उत्पन्न करनेकी शक्ति न पा सकेंगे । सो यद्यपि इस समय कोदो आदिक पदार्थोंमें मद उत्पन्न करनेकी एकदम व्यक्त स्थिति नहीं है लेकिन शक्ति वहाँभी मौजूद है । कारणकलापमें जब मदरा परिणामन बन जाता है उन पदार्थोंका तो उनमें मद जनमकी शक्ति एकदम प्रकट हो जाती है । तो इस तरह उन पदार्थोंमें और मदिरा परिणामनमें भिन्न लक्षणपनेके साथ व्याप्तिका निराकरण नहीं किया जा सकता है ।

घातकीमें मदशक्तिकी तरह भूतोंमें चैतन्यशक्ति मान लेनेकी चार्वाक की शका—अब यहाँ शकाकार कहता है कि जब यह मान लिया गया कि उन घातकी आदिक पदार्थोंमें मदजनन करनेकी शक्ति मौजूद है तो इस ही तरह भूत और अन्तस्तत्त्व अर्थात् चेतनमें भिन्न लक्षणपना मत हो । जैसे अभी बताया है कि कोदो घातकी गूढ़ आदिक पदार्थोंमें और मदिरा परिणामनमें इन दोनोंमें भिन्न लक्षणपना नहीं है तो बस यहाँ बात यह मान लेना चाहिए कि पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु भूतोंमें और चेतनमें भिन्न लक्षणपना नहीं है । यहाँ भी शरीराकार परिणत भूत विशेषोंकी अवस्थासे पहिले भी इन पृथ्वी आदिक भूतोंमें चैतन्य शक्तिका सद्भाव है अन्यथा याने यदि शरीराकार परिणत भौतिक अवस्थामें पहिले जो पृथ्वी आदिक रूपमें ही भूत रह रहे थे उनमें चेतनशक्ति न मानी जाय तो जब शरीर अवस्थासे परिणत हो जाते हैं ये भूत, फिर भी इनमें चेतनकी उत्पत्ति न होगी । इससे सिद्ध है कि जिन पृथ्वी जल आदिक स्क्वोके मिलनेसे एक शरीरका आकार बना है उन पृथ्वी आदिकमें चेतन तत्त्वकी उत्पन्न करनेकी शक्ति थी । और इस तरह भूतसे चेतनकी उत्पत्ति हो जायगी ! तो चेतन कोई अलग तत्त्व नहीं है, और जब कोई अलग चीज चेतन सिद्ध न हुआ तो ससार क्या कहलाया ? अवान्तरकी प्राप्ति कुछ न रही । तब तो जो अरहत प्रभुने ससार तत्त्वका स्वरूप कहा है वह मिथ्या हो जायगा ना ।

भूत और चैतन्यमें प्रबल प्रसिद्ध भिन्नलक्षणत्व होनेसे भूतमें चैतन्य शक्ति कल्पना करनेकी शकाका निराकरण—उक्त शकाके उत्तरमें कहते हैं कि

यह भी धारणा रखना भिद्य है, क्योंकि चेतन अनादि है, अनन्त है, यह प्रमाणसे सिद्ध है अतः चैतन्यकी भूतसे उत्पत्ति मानना प्रमाणसे विरुद्ध है। चेतनके अनादि अनन्तपना, 'आत्मा'वादी दार्शनिकोंने युक्ति व गणनेसे भली प्रकार सिद्ध किया है। और फिर इस प्रकार भूतकी पर्याय चेतन है यह बात सिद्ध नहीं हो सकती। यदि चेतनको भूतकी पर्याय सिद्ध करने लगोगे तो कोई यह भी कह सकता कि पृथ्वी आदिक जो तत्व हैं वे चेतनकी पर्याय हैं। क्योंकि अनादि अनन्तपना दोनोंमें समान है। चेतन भी अनादि अनन्त है और पृथ्वी आदिक स्वयं भी अनादि अनन्त हैं। और कोई दार्शनिक है भी ऐसे कि जो पृथ्वी आदिक समस्त विश्वको एक चिद्ब्रह्म की पर्याय मानते हैं। चार्वाकीने चेतनको भूतकी पर्याय माना तो किन्हीं दार्शनिकोंने भूतको चेतनकी पर्याय मान लिया। न भूत चेतनकी पर्याय है न चेतनभूतकी पर्याय है क्योंकि इनमें भिन्न लक्षणपना बराबर पाया जा रहा है। और भिन्न लक्षणपना तत्त्वान्तरपनेसे व्याप्त है। इस तरह यह भिन्न लक्षणपना नामक हेतुभूत और चैतन्यमें तत्त्वान्तरपनेकी सिद्ध करता ही है। इस प्रकार प्राणिर्भोग आद्य चेतन परिणाम अर्थात् गर्भावस्थामें प्राप्त चेतन चेतन परिणामके उपादानपूर्वक ही है। अर्थात् गर्भावस्थामें पाया गया चेतन पूर्वभवके चेतन उपादानसे सिद्ध है और इसी प्रकार अन्तिम चेतनका उपादेय भविष्यमें जो अन्य भवमें जन्म होगा उसका आद्य चेतन परिणाम उपादान याने मरनेके बाद फिर जो आगे भवमें जन्म होगा तो अगले भवकी जन्म अवस्थामें पाया गया चेतन इस चेतनके उपादानमें होमा। इस तरह चेतनके उपादानसे होगा। इस तरह इस जीवका पूर्वभव या, इस जीवका उत्तरभव होगा और पूर्वभवका परित्याग कर कर अन्य अन्य भवका परिग्रहण करना इस जीवका नाम ससार है। इस तरह ससारतत्त्व प्रसिद्ध प्रमाणसे बाधा नहीं जाता।

भवान्तरावाप्तिरूप ससारतत्त्वकी आगमप्रमाणसे सिद्धि—देखिये ! भवान्तरावाप्तिरूप ससारतत्त्वकी सिद्धिमें प्रत्यक्ष प्रमाणों अब कोई बाधा नहीं आई और न अनुमान प्रमाणसे बाधा आती है। जो पहिले चार्वाकने अनुपलब्धि हेतु देकर चेतनके अभावकी सिद्ध करना चाहा था वह अनुमान अब युक्तिसंगत न रहा। इस विषयमें बहुत विवेचन किया जा चुका है। अब बताते हैं कि आगमके द्वारा ऐसे चेतन तत्त्वकी सिद्धिमें कोई बाधा नहीं है। आगम तो उस चैतन्यस्वरूपका प्रतिपादन करने वाला है। कहा भी है तत्त्वार्थप्रहास्यमें कि 'ससारिणस्त्रयस्थावरा'—जीवके मुक्त और ससारी ऐसे दो भेद बताये गये। उनमें ससारी जीवका प्रतिपादन यह सूत्र है। ससारी जीव दो प्रकारके हैं—त्रस और स्थावर। ससारी जीवोंका सङ्काव भी इस सूत्रसे सिद्ध है और त्रस स्थावरोंके रूपमें ये बहुतसे जीव विदित भी हो रहे हैं। ससारी-जैसे कहते हैं जो एक भवसे दूसरे भवकी ग्रहण कर रहे हो ऐसे जीव। और ऐसे जीव दो प्रकारके पाये जा रहे हैं—त्रस और स्थावर। स्थावर नाम है उन जीवों का जिन जीवोंके केवल एक स्पर्शन इन्द्रिय है। और, त्रस कहलाते हैं वे जीव जिन

जीवमें स्वर्ण, रसना, घ्राण, चक्षु, श्रोत्र ये ५ इन्द्रियाँ हैं । इस प्रकारके ससारी जीवोंका वर्णन आगममें सिद्ध है ।

ससारके उपायतत्त्वोंके स्वरूपकी प्रमाणसे अवधारिता—जैसे ससार-तत्त्व अवधारित है उस ही प्रकार ससारका उपाय तत्त्व भी प्रमाणसे बाधित नहीं होता, ससार हुआ परिभ्रमण और ससारका उपाय तत्त्व हुआ कारणभूत परिणाम—मिथ्या दर्शन, मिथ्या ज्ञान और मिथ्या चारित्र्य । इन ही तीन परिणामोंके कारण यह जीव ससारमें परिभ्रमण कर रहा है । अपने आपके चैतन्यस्वभावका अज्ञान न होता और भौतिक शरीरादिकमें यह मैं हूँ, इस प्रकारका अनुभव करना, इसीका नाम मिथ्यादर्शन है और ऐसा ही ज्ञान बनाये रहना सो मिथ्याज्ञान है । शरीरको आत्मा समझकर शरीरके पोषणसे आत्माका पोषण होगा, ऐसी बुद्धि रखकर शरीरके पोषणके साधनमें ही रमना, शरीरके इन्द्रिय विषयोंमें ही रमना यह है मिथ्याचारित्र्य । याने जो आत्मा का शील स्वभाव है केवल ज्ञाता एष्टा रहना, इसमें तो उपयोग लगता नहीं और स्वरूप से व्यस्त भिन्न इन रूपादिक विषयोंमें उपयोग रमाना यह है मिथ्या चारित्र्य । ये ससारके विषय तत्त्व भी प्रमाणसे सिद्ध हैं, प्रमाणसे बाधे नहीं जाते । प्रत्यक्ष तो इस उपाय तत्त्वका बाधक होता ही नहीं है । तो ससार भी सिद्ध है और ससारका उपाय तत्त्व भी प्रमाणसे सिद्ध है । तो अरहत् प्रभुने जो इन पदार्थोंका उपदेश किया है वह प्रमाणसे बाधित नहीं होता ।

ससारकारणतत्त्वके स्वरूपको बाधित करनेका प्रयास ब उसका समाधान—आकाश कहता है कि ससार निहंतुक है अनादि अनन्त होनेसे आकाशकी तरह बू कि ससार अनादि कालसे चला आ रहा है और और अनन्त काल तक रहेगा इस कारण यह ससार निहंतुक है । जैसे आकाश अनादि अनन्त है तो वह निहंतुक है ऐसे ही ससार निहंतुक है । इस अनुमानसे तो ससारकी सहेतुकतामें बाधा आती है । उत्तरमें कहते हैं कि यह बात युक्त नहीं है । पर्यायाधिक दृष्टिसे ससारका अनादि अनन्तपना सिद्ध नहीं है अपितु ससारका परिणाम ससारकी अवस्था जो कोई एक एक होती रहती है उसका अन्त है फिर नवीन ससार पर्याय होता है । अथवा किसी जीवका ससार परिणाम सदाके लिये नष्ट होना भी देखा जाता है । जो जीवमुक्त हो गया उसके फिर ससार कहाँ रहा ? तो यों पर्यायाधिकनयसे ससारमें अनादि अनन्तपना प्रसिद्ध है । और जो ससारका निहंतुक सिद्ध करनेके लिये अनुमान दिया है कि ससार निहंतुक है अनादि अनन्त होनेसे आकाशकी तरह । इसमें जो दृष्टान्त दिया है आकाश वह साध्य सामनसे विकल है । कोई भी वस्तु जो उसका परिणाम अनादि अनन्त नहीं हो सकता । आकाशका प्रतिक्षण स्वभावपरिणाम है, प्रगम्य है, फिर भी है ही । तो पर्यायाधिक दृष्टिसे आकाशको अनादि अनन्त नहीं कह सकते । हाँ द्रव्याधिक नयसे ससारकी अनादि अनन्त माननेमें तिर्यग्ना माननेमें तो सही बात

है। सिद्ध साधन है जो बात सही है वह बराबर सिद्ध होती है। किन्तु सुख दुःख आदिके भवरूप जो ससार है वह तो निहेतुक नहीं है यानि प्रत्येक परिणति सहेतुक है। द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव, भवविशेषके निमित्तसे ससार होनेकी प्रतीति है। इस तरह ससारको सहेतुक सिद्ध करने वाला अनुमान निर्दोष नहीं है। यो कोई भी अनुमान ससारके कारण तत्त्वका बाधक नहीं है जब ससार सहेतुक सिद्ध हो रहा है तो जो हेतु है वही ससारका कारण है। तो जैसे ससार तत्त्वकी सिद्धिमें कोई प्रमाण बाधा नहीं दे पाता इसी प्रकार ससारके कारणतत्त्वकी सिद्धिमें भी किसी प्रमाणसे बाधा नहीं आती।

ससारतत्त्वके कारणतत्त्वोंकी आगम प्रमाणसे अबाधितता—ससार तत्त्वके कारणोंका बाधक आगम प्रमाण भी नहीं है। आगम तो ससारके कारण तत्त्वोंका साधक है। तत्त्वार्थ महासूत्रमें कहा है कि 'मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकषाययोगा बन्धहेतवः' इस सूत्रके अनुसार बन्धके हेतु मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद, कषाय और योग बताये गए हैं। जो बन्धके हेतु हैं वे ही तो ससारके हेतु हैं। तो इस तरह भोग और मोक्षका कारण तत्त्व ससार और ससारका कारणतत्त्व जो भगवानका अभिमत है वह प्रसिद्ध प्रमाणसे युक्ति शास्त्रसे बाधित नहीं होता, यह बात सिद्ध हो रही है। तब अबाधित इन तत्त्वोंके स्वरूपके सम्बन्धमें अर्हन्तका जो उपदेश है वह युक्ति और शास्त्रसे अविरुद्ध है, इस बातको सिद्ध करता है और युक्ति शास्त्रका अविरोधीपना निर्दोषपनेको सिद्ध करता है। चूंकि प्रभुके वचन युक्ति शास्त्रसे अविरुद्ध हैं अतएव प्रभु निर्दोष हैं। यो हे प्रभो ! तुम ही वह सर्वज्ञ हो और बीतराग हो ! तुम ही स्वतन्त्रके योग्य हो अन्य कोई नहीं। यह बात जो कारिकासे कही गई है पूर्णतया वह युक्त है।

विप्रकर्षी पदार्थोंकी प्रत्यक्षविषयताकी सिद्धि—सूक्ष्म अवस्थित दूरवर्ती पदार्थ ये विप्रकर्षी हैं, फिर भी ये किसीके प्रत्यक्ष हैं। जैसे परमाणु आदिक ये स्वभाव विप्रकर्षी हैं। द्रव्य जो पदार्थ हैं, उनमें जो लक्षण पाया जाता उससे भिन्न लक्षण है परमाणु आदिकका। घट आदिक हैं द्रव्यस्वभाव तो परमाणु आदिक हैं अदृश्यस्वभाव, इस अदृश्य स्वभावके सम्बन्धीपनेसे विप्रकर्षी हैं परमाणु आदिक तथा रावण, शङ्ख आदिक किस प्रकार भिन्न लक्षणसे सम्बन्धित हैं सो सुनो ! वर्तमान काल जैसा जो कुछ है सेव जानते ही हैं। उससे भिन्न है अतीत और अनागतकाल। जो वर्तमानकाल का लक्षण है उससे भिन्न है अतीत और अनागत कालका लक्षण। उस भिन्न लक्षणसे सम्बन्धित होनेसे रावण आदिक ये विप्रकर्षी पदार्थ हैं। विप्रकर्षीका अर्थ यह है कि जो अविप्रकर्षी नहीं है, जो हम आप सब समस्याओंके जाननेमें आते हैं उनसे भिन्न लक्षण होना वह विप्रकर्षी और रावण शङ्ख आदिक हुए कालविप्रकर्षी और कुछ होते हैं दूरवर्ती। जो दर्शन योग्य साधनसे भिन्न देश है तो वह भिन्न लक्षण वाला है। जो

क्षेत्र यहाँ हय आप छद्मस्थोंका दिखता है वह तो है उपलब्धि योग्य और उससे भिन्न देश जो दृश्यमान नहीं, अति दूर है वह है अनुपलब्धि योग्य । तो अनुपलब्धि योग्यके सम्बन्धीपनसे समुद्र पर्वत द्वीप आदिक क्षेत्र ये सब दूरवर्ती पदार्थ अनुपलब्धि योग्य विप्रकर्षी हैं । तो यो भिन्न लक्षणसे सम्बन्धीपना होनेसे स्वभाव विप्रकर्षी काल-विप्रकर्षी होनेपर भी ये सब किसीके प्रत्यक्ष सिद्ध होते ही हैं और जिनके ये सब प्रत्यक्ष हैं वे हुए अरहत, अन्य कोई ब्राह्म नहीं है ।

अवीतरागोके न्यायागमविरुद्धभापी होनेसे वीतराग अहन्तके ही सर्वज्ञत्वकी सिद्धि—यहाँ कोई शका करता है कि यह कैसे निश्चित किया कि जिस के ये समस्त विप्रकर्षी पदार्थ प्रत्यक्ष हैं वे भगवान अरहत ही हैं ? उत्तरमें कहते हैं कि इस हेतुसे निश्चित है कि वे न्याय और आगमके अविरुद्ध भापी हैं और इनमें भिन्न अन्य अवीतराग पुरुष न्याय और आगमसे विरुद्ध कहने वाले हैं । तो जो न्यायागमसे अविरुद्ध भाषण करने वाले होते हैं वे निर्दोष नहीं होते । जैसे कि छोटे बंध-आदिक । वे न्याय और आगमके विरुद्ध भाषण करते हैं अतएव निर्दोष नहीं हैं । इस प्रकारसे अन्य सारा ऋषिजन भी न्याय और आगमसे विरुद्धभापी हैं अतएव वे निर्दोष नहीं हैं । भगवान जो न्याय और आगमके अविरुद्ध कहने वाले हैं उनमें ही निर्दोषता निश्चित होती है । शकाकार कहता है कि यह तुमने कैसे समझा कि अनहन्त न्याय और आगमके विरुद्धभापी हैं ? तो उत्तरमें कहते हैं कि अनहन्त न्यायागम के विरुद्धभापी हैं यह बात अमिद्ध नहीं है । क्योंकि उनके द्वारा अभिमत माने गए भोज और भोजके कारण तत्त्व ससार और ससारके कारणतत्त्वमें प्रसिद्ध प्रमाणसे बाधा आती है । अब किस तरहसे प्रसिद्ध प्रमाणसे उन चार तत्वोंमें बाधा आती है उनको क्रमश सुनो ।

अनाहन्त मोक्षस्वरूपसे न्यायागमविरुद्धताका कथन—देखिये ! मोक्षके स्वरूपके सम्बन्धमें किन्हींने माना है कि चैतन्यमात्र स्वरूपमें आत्माके अवस्थान होने का नाम मोक्ष है । वह प्रमाणसे बाधित होता है । चैतन्य विशेष जो अनन्त ज्ञानादिक हैं उस स्वरूपमें प्रवास्थित होनेको मानना युक्ति सगत है उन अनन्त ज्ञानादिकोंको छोड़कर चैतन्यमात्र स्वरूप और कुछ क्या है ? अर्थात् पर्यायोंको छोड़कर निष्पर्यायरूपमें क्या स्वभाव रहा करता है इसकी क्या कल्पना की जा सकती है ? अनन्तज्ञानादिक उस चैतन्य मात्र स्वरूपके परिणामन हैं । परिणामन रहित कोई चैतन्यमात्र स्वभाव है और उस स्वभावमें अवस्थित होनेका नाम मोक्ष है, यह बात युक्त नहीं बनती । अनन्त ज्ञानादिक आत्माके अस्वरूप नहीं हैं । वे आत्माके स्वरूप ही हैं । यदि अनन्त ज्ञानादिक आत्माके स्वरूप न माने जायें तो सर्वज्ञताका विरोध आता है । फिर सर्वज्ञता ही क्या रही ? और सर्वज्ञताकी सिद्धिके सम्बन्धमें काफी प्रकाश डाला जा चुका है सर्वज्ञकी सिद्धि प्रवाधित होती है तो तथ्य यों स्वीकार करना चाहिए कि चैतन्यमात्र तो आत्माका शाश्वत स्वरूप है । पर वह चैतन्यमात्र-

परिणतियोसे रहित निष्परिणाम कुछ हो सो बात नहीं । उसका विशेष है और वह विशेष है ज्ञान दर्शन आनन्द आदिक, तो शुद्ध ज्ञान दर्शन आनन्द आदिकमें आत्मोंके अवस्थान होनेका नाम मोक्ष है, यह बात तो सगत बनती है । पर जिसका कुछ परिणाम हो नहीं, केवल कथन मात्र है, ऐसे चैतन्यमात्रमें अवस्थान होनेका नाम मोक्ष नहीं बनता ।

प्रधानमें सर्वज्ञत्व माननेकी प्रधानवादीकी शका व उसका समाधान— यहाँ प्रधानवादी शका करते हैं कि सर्वज्ञपना तो आत्माका स्वरूप नहीं है सर्वज्ञत्व तो प्रधानका स्वरूप है प्रकृतिका है । पुरुष सर्वज्ञ नहीं हुमा करता, क्योंकि आत्मा तो अचेतन है । सांख्य सिद्धान्तमें दो तत्व माने गये हैं पुरुष और प्रकृति । तो पुरुष तो अचेतन है और प्रकृतिमें सहान् धर्म आता है, अर्थात् एक बुद्धि नामका धर्म आता है । फिर उससे शृङ्गार बनता है । प्रहंकारसे गण आदिककी उत्पत्ति होती है । फिर यहाँ रूप विषय इन्द्रिय ये सब सृष्टि बनते हैं । तो यो सारी सृष्टिका मूल कारण प्रकृति है और प्रकृतिसे सर्वप्रथम ज्ञान प्रकट होता है तो ज्ञान प्रकृतिका धर्म है । अतएव पुरुष समझ नहीं बनता । जिसके ज्ञान प्रकट हो वही तो सर्वज्ञ कहला सकता है । ज्ञान प्रकृतिसे ही प्रकट होता है इस कारण आत्माको सर्वज्ञ नहीं बताया जा सकता है । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि प्रकृति स्वरूपतः अचेतन है अतएव प्रकृति सर्वज्ञ नहीं बन सकती । जैसे कि आकाश स्वरूपतः अचेतन है तो आकाश सर्वज्ञ नहीं हो सकता यों ही प्रकृति भी सर्वज्ञ नहीं हो सकती ।

प्रकृतिवादियों द्वारा ज्ञानादिककी अचेतन सिद्ध करनेका प्रयास व उसका समाधान— यहाँ सांख्यसिद्धान्तानुयायी शका करता है कि ज्ञानादिक तो अचेतन हैं इस कारण ज्ञानादिक भी अचेतन प्रधानके स्वभाव हैं यह बात युक्तिसगत है । और तब ज्ञानादिकका प्रधानसे उत्पन्न होना और प्रधानका स्वरूप बनना यह सिद्ध हो जायगा । उत्तरमें पूछते हैं कि यह ज्ञान अचेतन है, यह सिद्ध किस तरह होगा ? ज्ञान की अचेतनता सिद्ध नहीं है । इस आक्षेपके उत्तरमें शकाकार कहता है कि सुनो ! ज्ञानादिक अचेतन है उत्पत्तिमान होनेसे । जो जो वस्तुवें उत्पन्न होती हैं वे सब अचेतन हैं जैसे घट पट आदिक । घट आदिक पदार्थ उत्पन्न होते हैं अतएव वे अचेतन हैं । ऐसे ही ये ज्ञानादिक भी उत्पन्न होते हैं इस कारण अचेतन हैं । यो अनुमान प्रयोगसे ज्ञानादिकका अचेतनपना सिद्ध हो जायगा । उत्तरमें कहते हैं कि इस अनुमान ज्ञानादिककी अचेतनता यदि सिद्ध करोगे तो इस हेतुका अनुभवके साथ व्यभिचार आयागा, अर्थात् अनुभव उत्पन्न सो होता परन्तु अचेतन नहीं है । जहाँ हेतु पाया जाय और साध्य न पाया जाय उसे व्यभिचार दोष कहते हैं । तो इस अनुमानमें कि ज्ञानादिक अचेतन हैं उत्पत्तिमान होनेसे व्यभिचार दोष यो आता है कि अनुभव उत्पत्तिमान तो है किन्तु अचेतन नहीं है, चेतन है । शकाकारने भी अनुभवको चेतन माना है । शकाकार पुछते

है कि अनुभव उत्पत्तिमान कैसे है ? उत्तरमें कहते हैं कि अनुभव उत्पत्तिमान है सापेक्ष होनेसे । जो जो वस्तु परापेक्ष होती है वे सब उत्पत्तिमान हैं, जैसे बुद्धि आदिक । साध्यसिद्धान्तानुयायी मानते हैं कि बुद्धि अचेतन है और बुद्धिको ही अचेतन सिद्ध करनेका शकाकारका प्रयास है । तो जैसे बुद्धि परापेक्ष है, प्रकाश, इन्द्रिय मन आदिक अनेककी अपेक्षा रखता है इस कारणसे वह उत्पत्तिमान है । यों ही अनुभव भी परकी अपेक्षा रखता है, बुद्धिकृत अध्यवसायकी अपेक्षा रखता है यह बात शकाकारके सिद्धान्तसे भी सिद्ध होती है । देखिये ! अनुमान प्रयोग अनुभव परापेक्ष होना है क्योंकि बुद्धिके अध्यवसायकी अपेक्षा रखनेसे । शकाकार स्वयं यह मानता है कि बुद्धिके द्वारा प्रतिनियत अर्थसे पुरुष जानता है ऐसा सनका सूत्र है बुद्धयवसितमर्थं पुरुषचेतयते । इस सूत्रके अनुसार यह सिद्ध होता है कि अनुभव बुद्धिके अव्यवसाय की अपेक्षा रखता है, जिसका तात्पर्य यह है शकाकारके सिद्धान्तके अनुसार कि ज्ञानन-हार चेतने वाला तो आत्मा है, किन्तु जब बुद्धि द्वारा कोई पदार्थ अध्यवसित हो जाय बुद्धि जब पुरुषको समर्पण करदे किसी पदार्थको सब पुरुष चेतन करता है, जानता है । तो इस तरह यहाँ यह बात प्रकट होती है कि चेतना, जानना, अनुभवना आदि जो पुरुषको हो रहे हैं वे बुद्धिके अध्यवसायकी अपेक्षा रख रहे हैं । और, जब बुद्धिके नव्यवसायकी अपेक्षा रखना है अनुभव तो उत्पत्तिमान सिद्ध हो ही गया । जब उत्पत्तिमान सिद्ध हो गया तो इस अनुभवके साथ आपके अनुमानका व्यभिचार प्राप्यता ही । देखिये ! यदि अनुभवको बुद्धिके द्वारा अवसित अर्थकी अपेक्षा न रखने वाला माना जाय तो फिर सब जगह सब समय सब जीवोंके अनुभवका प्रसंग प्रा जायगा और जब सभी जीव सब समय सब पदार्थोंका अनुभव करने लगे तो इससे सिद्ध हुआ कि सत्तार के सभी जीव सर्वदर्शी बन गए और जब सभी जीव सर्वदर्शी बन गए तो सर्वदर्शी बननेके जो उपाय बताये गए हैं शकाकारके सिद्धान्तमें भी कि ध्यान रखे, योग रखे तो इन सब उपायोंका करना व्यर्थ हो जायगा । फिर ये सब कारण क्यों किए जायें ? सभी पुरुष सदा ही सर्वज्ञ बन गए, फिर सबज्ञ बननेके उपाय मिलनेकी आवश्यकता ही क्या है ? इससे सिद्ध है कि अनुभव बुद्धिकृत अध्यवसायकी अपेक्षा न रखे यह न होगा और, जब अनुभवने बुद्धिके अवसायकी अपेक्षा रखी तो परापेक्षा हुई । परापेक्षा होनेसे अनुभव उत्पत्तिमान हुआ और सन उत्पत्तिमान अनुभवोंके साथ ज्ञानादिककी अचेतनता सिद्ध करने वाले उत्पत्तिमत्त्व हेतुमें दोष प्रा गया, सब ज्ञानादिक अचेतन सिद्ध न हो सकेंगे ।

ज्ञानादिको अचेतन सिद्ध करनेके लिये शकाकार द्वारा दिये गए हेतुमें व्यभिचारिताका निराकरण करनेके सम्बन्धमें चर्चा समाधान—यहाँ शकाकार कहता है कि भाई आत्माका जो अनुभव सामान्य है वह तो निश्चय है, अनुत्पत्तिमान है उसके साथ व्यभिचार न प्रायगा । उत्तरमें कहते हैं कि जैसे अनुभव सामान्यको निश्चय और अनुत्पत्तिमान मानत है इसी प्रकार ज्ञानादिक सामान्य भी

नित्य होनेसे अनुत्पत्तिमान ही सिद्ध होगा और जब अनुत्पत्तिमान सिद्ध हो गया तो यह अनुमान बनाना कि ज्ञानादिक अचेतन है उत्पत्तिमान होनेसे तो यहाँ हेतु असिद्ध हो गया । दाकाकार कहता है कि ज्ञानादिक विशेष तो उत्पत्तिमान हैं ना ! फिर तो हेतु असिद्ध न बना । ज्ञानादिक सामान्यको भले ही नित्य और अनुत्पत्तिमान कह लो, लेकिन ज्ञानादिक विशेष तो उत्पत्तिमान हुषा करते हैं । तब यहाँ हेतु असिद्ध न रहा अर्थात् ज्ञानादिक अचेतन हैं उत्पत्तिमान होनेसे, इस अनुमानमें ज्ञानादिक कहनेसे ज्ञानविशेषका ग्रहण करियेगा तब इसमें साधन भी आ गया और साध्य भी आ गया । तब तो असिद्ध न कहलायेगा । अनुमान सही बन जायगा । उत्तरमें कहते हैं कि फिर तो इस तरह अनुभव विशेष भी उत्पत्तिमान है । अतएव अनुभव विशेषके साथ साधके हेतुमें अनैकान्तिक दोष आ ही जायगा । याने अनुभव विशेष उत्पत्तिमान तो है लेकिन अचेतन नहीं है, चेतन माना गया है । तो यो हेतु तो घटित हो गया अनुभव विशेषमें कि वह उत्पत्तिमान है, किन्तु साध्य नहीं आ पाया । साध्य है शकाकारके सिद्धांतमें अचेतनपना से अनुभवमें तो अचेतनपना नहीं आया । अनुभव विशेष हो गया विपक्ष और विज्ञप्तमें हेतु देखा जाय तो अनैकान्तिक दोष होता है । अनुभवको विपक्ष यों कहा कि साध्य बनाया है शकाकारने अचेतन और साध्यमें विपरीत है अनुभव, इस कारण अनैकान्तिक दोष तो हो ही जायगा । यहाँ यह नहीं कह सकते कि अनुभवके विशेष हुषा ही नहीं करते, अनुभव तो केवल सामान्यरूप रहता है । यह बात यो नहीं कह सकते कि यदि अनुभव विशेष न हुआ करे तो अनुभव वस्तु नहीं ठहर सकता फिर तो अनुभवको कुछ चीज सिद्ध करनेके ही लाले पड़ जायेगे क्योंकि विशेष रहित अनुभवको माननेपर अनुमान प्रयोगसे अवस्तुपत्ता सिद्ध होगा । अनुभवके जब कोई विशेष ही नहीं माने जाते तो अनुभव वस्तु नहीं रहता, क्योंकि जो विशेषरहित हुषा करता है वह खरबिपाणवत् असत् है जो वस्तुरहित है ऐसी कल्पना की जाय तो वह सामान्य खरबिपाणवत् असत् है । अनुभव विशेष न माना जाय और केवल अनुभव सामान्य माना जाय तो विशेषरहित होनेसे अनुभव विशेष न ठहरेगा ।

सकलविशेषरहितके अवस्तुत्वप्रसंग निवारणके प्रयासमें शकाकारकी दाका व उसका समाधान — शकाकार कहता है कि इस अनुमान प्रयोगमें हेतुका आत्माके साथ अनैकान्तिक दोष होगा । जो अनुमान प्रयोग किया गया है कि अनुभव विशेष नहीं है समस्त विशेषोंसे रहित होनेसे । तो देखिये ! आत्मामें हेतु तो पाया गया, पर साध्य नहीं पाया गया । हेतु तो है समस्त विशेषोंसे रहित होनेसे, तो आत्मा समस्त विशेषोंसे तो रहित है, पर अवस्तु नहीं है, वस्तुभूत पदार्थ है । तब उस अनुमानमें दिए गए हेतुमें अनैकान्तिक दोष आता है । उत्तरमें कहते हैं कि समस्त विशेष रहित होनेसे अनुभवको अवस्तु सिद्ध करने वाले अनुमानमें हेतु अनैकान्तिक दोषसे दूषित नहीं है क्योंकि आत्मा से सामान्य-विशेषात्मक है । वहाँ हेतु रहना ही, साध्य न रहना ही, यह बात घटित नहीं होती । याने समस्त विशेषों रहितपना ही आत्मामें

और फिर भी आत्मा वस्तु हो, ऐसी बात नहीं। अतः वस्तु भी है और विशेषरूप में भी है। आत्मा भी सामान्य-विशेषात्मक है। यदि आत्मा सामान्य-विशेषात्मक न हो तो खरबियाणकी तरह वह भी अवस्तु बन जायगा। साथ ही यह भी समझें कि ज्ञान आदिक अचेतन सिद्ध करनेके लिए जो उत्पत्तिमान हेतु दिया है वह उत्पत्तिमान हेतु कालात्यापदिष्ट है अर्थात् प्रत्यक्षवाचित पक्ष हुआ और पक्षके प्रत्यक्षवाचित होनेके बाद उसमें कोई अनुमानका प्रयोग बने तो वह हेतु कालात्यापदिष्ट कहलाता है। देखिये—शंकाकारके अनुमानमें पक्ष बनाये गए हैं कि ज्ञानादिक अचेतन हैं उत्पत्तिमान होनेसे। तो ज्ञानादिक अचेतन है ही नहीं। स्वसम्बेदन प्रत्यक्षरूप होनेसे ज्ञानादिकमें चेतनता की प्रसिद्धि है ज्ञानादिक अचेतन है ही नहीं। तो ज्ञानादिककी अचेतनता स्वसम्बेदन प्रत्यक्षसे वाचित है और प्रत्यक्षवाचिन पक्षमें यह हेतु देकर साध्य सिद्ध किया जा रहा है। तो प्रत्यक्ष वाचित पक्षमें जो हेतुका प्रयोग होगा वह हेतु कालात्यापदिष्टसे दूषित है। तो इस प्रकार भी ज्ञानादिककी अचेतनता सिद्ध नहीं की जा सकती। और, जब ज्ञानादिक अचेतन न ठहरे तो वे प्रधानके स्वरूप नहीं कह जा सकते। जब प्रधानके स्वरूप न रहे तो वे आत्माके स्वरूप कहलाये। और, जो आत्माका स्वरूप सिद्ध होनेसे फिर मोक्ष तत्त्व, ससारतत्त्व और उनका कारणतत्त्व ये सब प्रभावित सिद्ध होते हैं।

ज्ञानको चैतन्य स्वभाव न मानकर चैतनात्मसंसर्गसे अचेतन ज्ञानमें चैतनताकी प्रतीति माननेपर दोषापत्तियाँ—अब साक्ष्य कहते हैं कि चैतन आत्मा के संसर्गसे अचेतन होनेपर भी ज्ञानादिककी चैतनपक्ष रूपसे प्रतीति होती है। सो वह प्रत्यक्षसे तो श्रान्त ही है। इसी बातको साक्ष्य ग्रन्थोंमें भी कहा है कि ज्ञान आत्मामें चैतनता सिद्ध है इस कारणसे इस चैतनके संसर्गसे अचेतन ज्ञानादिक भी चैतनकी तरह होते हैं। अब यही ज्ञानादिककी चैतनता लगनेकी बात जाननी चाहिये। समाधानमें कहते हैं कि यह भी बिना सोचे विचारे कही हुई बात है। यदि चैतनके संसर्गसे अचेतन चैतनकी तरह लगे तो शरीरादिकका तो चैतनसे संसर्ग है। सब शरीरादिकमें भी चैतनताकी प्रतीतिका संसर्ग था जायगा। इस कारण यह बात कहना अयुक्त है कि चैतनके संसर्गसे अचेतन ज्ञान चैतनकी तरह बचता है। ज्ञान स्वयं-स्वभावसे चैतन है। सम्बन्ध होनेपर भी जिसका जो स्वरूप है उस स्वरूपकी तजता नहीं है। यहाँ साक्ष्य कहते हैं कि शरीरादिकमें आत्माका संसर्ग विशेष असम्भव है, बुद्धि आदिक भी शरीरादिकमें हो ही नहीं सकते। अतएव बुद्धि आदिकका आत्माके साथ संसर्ग विशेष है। शरीरमें बुद्धि होती ही नहीं और तब न शरीर चैतनकी तरह जब संकेता और न आत्माके बुद्धि आदिकके संसर्ग विशेषमें कोई बाधा जायगी। समाधानमें पूछते हैं कि यदि यह बात मान रहे ही हों कि आत्माका शरीर आदिकमें संसर्गविशेषकी असंभवता है बुद्धि आदिकमें सम्भवता है तो बुद्धिका आत्मासे ही-संसर्ग विशेष है। तो फिर वह संसर्ग विशेष कहलाया क्या? सिवाय एक कयचित् तादा-

तन्मय माननेके । जब आत्माके क्षेत्रमें शरीर भी है और आत्माके ससर्गसे शरीर चेतन की तरह ज्वलता नहीं और बुद्धि ही चेतनवत् ज्वलती है तो इसमें जो ससर्ग विशेष है वह भी कथंचित् तादात्म्य ही तो है और कथंचित् तादात्म्य होनेका भाव यह है कि ज्ञान चैतन्यस्वरूप है । अब यहाँ साह्य यह मनमें सोच सकते हैं कि बुद्धि तो पुण्य पाप आदिकके द्वारा रची गई है । तो अट्टपृकृत होनेके कारण आत्माके साथ बुद्धिका समर्थ वियोग बनेगा । इसमें तादात्म्य माननेकी जरूरत ही नहीं । तो समाधानमें कहते हैं कि जैसे यह कर रहे हो कि पुण्य पाप आदिकके द्वारा किया गया होना यह विशेषता शरीरादिकमें नहीं है तो यह बात अपने सिद्धान्तसे ही विरुद्ध है । जैसे बुद्धि पुण्य पाप आदिकके द्वारा रचित मानते हो उसी प्रकार शरीरादिक भी पुण्य पाप आदिकके द्वारा रचित माने गए हैं, इस कारण ज्ञानादिक अचेतन नहीं हैं । क्योंकि ज्ञानादिकमें स्व सम्बिम्बितपना है । जैसे कि अनुभव अचेतन नहीं है । साह्य सिद्धान्तके अनुसार भी अनुभव अचेतन नहीं है क्योंकि वह स्वसम्बिम्बित है । तो इसी प्रकार ये ज्ञानादिक भी स्वसम्बिम्बित है फिर ज्ञानादिक अचेतन नहीं हो सकते ।

परसवेदनान्यथानुपपत्तिसे ज्ञानमें स्वसवेदनताकी सिद्धि और अनन्तज्ञानादि स्वरूपमें अवस्थान होनेमें मोक्षस्वरूपकी सिद्धि—यदि कोई यहाँ यह ज्ञानना चाहे कि ज्ञानादिक स्वसम्बेदन कैसे हैं तो इस विषयमें तो बहुत कुछ वर्णन किया है । सामान्यतया इतना ही समझलो कि वे ज्ञानादिक स्वसम्बिम्बित हैं अन्यथा परसम्बेदनकी उत्पत्ति नहीं हो सकती थी । ज्ञान ही कि परपदार्थका सम्बेदन करता है तो यह परकी जानकारो तभी ज्ञानमें बनती है जबकि ज्ञान स्वसम्बिम्बित हो । और, जब ज्ञान स्वसम्बिम्बित सिद्ध हो गया कि ज्ञानादिक आत्माके स्वभाव है चेतन होनेसे, जैसे कि अनुभव । अनुभव चेतनरूप है अतएव अनुभवको आत्माका स्वभाव माना है । इसी प्रकार ज्ञानादिक भी चेतनरूप हैं । अतएव ये भी आत्माके स्वभाव हैं । इस तरह जब ज्ञानादिक आत्माके स्वभाव बन गए तब यह कहना कि चैतन्यमात्रमें अवस्थान होना मोक्ष है याने ज्ञानादिक विशेषोंसे रहित केवल चैतन्यमात्रमें ठहरना इसका नाम मोक्ष है, सो यह बात युक्त नहीं बनती, क्योंकि ज्ञानादिक विशेषोंसे रहित चैतन्यमात्र कुछ बरतु ही नहीं है । तब अनन्तज्ञान आदिक जो चैतन्य विद्योग हैं उनमें अवस्थान होनेका नाम मोक्ष है, यह बात सिद्ध होती है ।

बुद्ध्यादि गुणोच्छेदरूप मुक्तिस्वरूपके अन्तर्व्यक्ती मीमांसा—यद्यपि इस प्रकारका सुनकर वैशेषिक और नैयायिक सिद्धान्तके अनुयायी कहते हैं कि बात ठीक ही कही गई कि चैतन्यमात्रमें अवस्थान होनेका नाम मोक्ष नहीं है । वान यह है कि बुद्धि आदिक जितने भी विद्योग गुण हैं जब उनका उच्छेद हो जाय तब आत्मस्वभावमें अवस्थान होनेका नाम मुक्ति है । न तो वहाँ चैतन्यमात्र कुछ है और न अनन्त ज्ञानादिक चैतन्यविद्योग कुछ है । समग्र गुणोंका विनाश हो जानेसे जो आत्मस्वरूपमें अव-

स्थान होता है उसका नाम मोक्ष है । जो उत्तरमें कहते हैं कि यह मध्य तो स्पष्ट बाधित है । इस विषयमें पहिले भी पूछ लएन किया जा चुका है और जब कि आत्मा अनन्त ज्ञानादिक स्वरूप है और इसीसे यह सिद्ध होता है कि आत्माके स्वरूपकी उपराधिका नाम मुक्ति है और वह उपलब्धि है अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त आनन्द, नन्त दार्ष्टिक्यम् । तब गुणोंके उच्छेदका नाम मुक्ति नहीं है किन्तु गुणोंके शुद्ध पूर्ण आत्मना नाम मुक्ति है ।

विरुद्धधर्माधिकरणत्व हेतुसे ज्ञानादिकोंको आत्मासे भिन्न बताकर आत्माके ज्ञानस्वभावताकी सिद्धिका शकाकार द्वारा कथन—यब यहाँ योग और वैशेषिक कहते हैं कि बुद्धि आदिक आत्माके स्वरूप ही नहीं है, फिर उनके विकासका नाम मोक्ष है यह कथन कैसे युक्त हो सकती है ? देखिये—अनुमान प्रयोगसे यह बात सिद्ध है कि बुद्धि आदिक आत्माके स्वरूप नहीं है क्योंकि आत्मा में भिन्न होनेसे । जैसे घट पट आदिक पदार्थ ये एक दूसरेसे भिन्न हैं तो घटका स्वरूप पट नहीं है, पटका स्वरूप घट नहीं है, इसी प्रकार बुद्धि आदिक गुण भी आत्मासे भिन्न हैं अतएव बुद्धि आदिक पुरुषके स्वरूप नहीं हैं । ये ज्ञानादिक पुरुषसे भिन्न हैं यह बात भी अनुमान प्रमाणसे सिद्ध होती है । अनुमान प्रयोग है कि ज्ञानादिक गुण आत्मासे भिन्न हैं, क्योंकि आत्मासे विरुद्ध धर्मका आधार होनेसे, घट पट आदिकोंकी तरह । जैसे घटका धर्म है मिट्टीपन, पटका धर्म है तनुवोसे जैसा निर्माण हुआ है ऐसा पटत्व धर्म तो घटके विरुद्ध धर्म है ना पटसे । तो घट और पट ये दोनों परस्पर भिन्न हैं, इस ही प्रकार आत्माका स्वरूप तो है उत्पादविनाश न होनेका, अनृत्यप्रतियोगिताशीलता रहने का और बुद्धि आदिक गुणोंका धर्म है उत्पादविनाश धर्म वाला होना, तब ये विरुद्ध धर्मोंके अधिकरण हैं ना । अतएव सिद्ध है कि ज्ञानादिक गुणोंमें आत्मासे विरुद्ध धर्मोंकी प्रचरणाता है और इस कारण ज्ञानादिक गुण आत्मासे भिन्न हैं ।

शकाकार द्वारा प्रस्तुत विरुद्धधर्माधिकरणत्व हेतुकी व्यभिचारिता बताकर कथञ्चित् विरुद्ध धर्माधिकरणत्व होनेपर भी भिन्नवस्तुत्वकी सिद्धि का अनियमन—उक्त शकाके उत्तरमें कहते हैं कि उक्त कथन अयुक्त है । विरुद्ध धर्मोंका अधिकरणपना होनेपर भी संवधा भेद सिद्ध नहीं होता । जैसे कि 'मेघक ज्ञान और मेघक ज्ञानके विभिन्न आकार । मेघक ज्ञान उसे कहते हैं कि समस्त पदार्थोंकी एक साथ चानेके कारण जो ज्ञानका एक मिश्र स्वरूप हुआ, सारे पदार्थ प्रतिबिम्बित होनेसे जैसे यहाँ मेघक ज्ञानमें एकपना मानते हैं तो है एक और उसमें जिन आकारोंकी प्रतिबिम्बितता हुई है या इस मेघक ज्ञानकी जो व्यक्तियाँ बनी हैं वे हैं अनेक, जैसे नील पीत आदिक पदार्थ प्रतिभासमें आये तो मेघक ज्ञान एक है और उस ज्ञानके आकार अनेक हैं । तो इसमें विरुद्ध धर्मोंकी अधिकरणता बन गयी ना । मेघक ज्ञानमें एकत्व धर्म है और ज्ञानाकारमें अनेकत्व धर्म है, तो विरुद्ध धर्मका अधिकरणपना

हीनेपर भी मेवक ज्ञानमें और उस ज्ञानमें जो साकार प्रतिविम्ब विशेष होते हैं उनमें भेद नहीं माना गया है । साकाराने मेवक ज्ञान और उस ज्ञानका प्रतिभास विशेष इनमें भेद नहीं माना क्योंकि यदि यहाँ भेद मान लेते हैं तो मेवक ज्ञानका स्वरूप ही नहीं बन सकता है । जो दंगी—विच्छेद धर्मका अधिकरणपना है ना मेवकज्ञानमें और ज्ञानांतरमें फिर भी भेद नहीं सिद्ध नहीं है, इस ही प्रकार ज्ञान आदिक विशेष गुणों में उत्पत्त्यधर्म धर्मका आधार है और आत्मामें अनुत्पत्त्य अधिनातो धर्मका आधार है अतएव भी इनमें भेद सिद्ध नहीं होता कारण यह है कि वे सब एक वस्तु है ।

आत्मा और ज्ञानादिक गुणोंमें भेद सिद्ध करनेके लिये साकार-प्रयुक्त विच्छेदधर्माधिकरणत्व हेतुकी व्यवहारिता दूर करनेका विफल प्रयास—यह यहाँ साकार कहता है कि एक साथ अनेक पदार्थोंको ग्रहण करने वाला मेवक ज्ञान एक ही है । यहाँ अनेक प्रतिभास विशेषोंका होना नहीं है जिससे कि विच्छेद धर्मका अधिकरण बताया जाय और यह सिद्ध किया जाय कि देखो मेवक ज्ञानमें विच्छेद धर्मोंका अधिकरण हो गया है और ऐसा कहकर विच्छेद धर्मका अधिकरणपना अनेकमें भी बता दिया जाय याने मेवक ज्ञानमें भी बता दिया जाय और ज्ञानादिक गुणोंमें अनेक सिद्ध करनेका प्रयास किया जाय । यह बात साकार के उत्तरमें कहते हैं कि यदि ऐसा मानते हो कि एक साथ अनेक पदार्थोंका ग्रहण करने वाला मेवक ज्ञान एक ही है तो यह मनमाना कि यह मेवक ज्ञान अनेक पदार्थोंका एक साथ ग्रहण कर रहा है तो ज्ञान अनेक शक्तियोंसे प्रभावित रहता है अथवा एक शक्तिसे प्रभावित रहता है यदि ज्ञान कि मेवक ज्ञान एक साथ अनेक पदार्थोंका अनेक पदार्थोंको अनेक शक्तियोंसे ग्रहण कर रहा है तो यहाँ भय दंगीसे बिना विच्छेद धर्म का उपयोग तो करना कि यह एक ज्ञान अनेक शक्तियोग्य है । तभी तो एक मेवक ज्ञान अनेक पदार्थोंको ग्रहण कर रहा एक साथ अनेक पदार्थोंको ग्रहण कर रहा है । तो विच्छेद धर्मोंका अधिकरणपना बन गया ना और यही तो बता जा रहा था कि मेवक ज्ञान और साकार विशेष ज्ञान विशेष इनमें विच्छेद धर्मका अधिकरणपना है अर्थात् मेवक ज्ञान तो साकार धर्मका अधिकरण है और प्रतिभास विशेष धर्मका अधिकरण है, मेवक ज्ञान यह है प्रतिभास विशेष अनेक है । जो विच्छेद धर्मोंका अधिकरणपना ही नहीं था इनमें भेद नहीं माना गया है । इस ही प्रकार साकार और ज्ञान आदिक गुणोंमें विच्छेद धर्मोंका अधिकरणपना हीनेपर भी भेद सिद्ध नहीं होता है । यह ही उत्तर साकार के उत्तर है यह सिद्ध हो जाता है ।

अनेक शक्तियोंको मेवकज्ञानमें प्रयुक्त मानकर प्रत्येकपरिहायका विफल प्रयास—यह यहाँ साकार कहता है कि मेवक ज्ञानमें अनेक शक्तियों प्रयुक्त है । जो अनेक शक्तियों अनेकउत्पत्त्य धर्मोंका आधार है वे हैं मेवक ज्ञानके सिद्ध । जो

मेवक ज्ञान तो है पृथक् चीज और शक्तियाँ जो कि अनेकत्व धर्मके आधारभूत हैं वे हैं पृथक् । तब एक वस्तुमें विरुद्ध धर्मकी उपलब्धि कैसे हुई, और जब एक वस्तुमें विरुद्ध धर्म नहीं पाये गए तो भिन्नत्व साध्यमे प्रयुक्त धर्माधिकरणत्व हेतुको दोष देना और दोष देकर फिर यह सिद्ध करना कि आत्माके अनन्त ज्ञानादिक स्वरूप हैं, यह कैसे युक्त हो सकता है ? इस प्रश्न पर उत्तरमें पूछते हैं कि यदि उस मेवक ज्ञानमें अनेक शक्तियाँ मेवक ज्ञानसे पृथक् हैं तो वे अनेक शक्तियाँ इस मेवक ज्ञानकी हैं ऐसा व्यपदेश कैसे हो सकता है ? मेवक ज्ञानका धर्म है चित्रज्ञान याने ऐसा ज्ञान जिसमें विभिन्न अनेक पदार्थ एक साथ प्रतिबिम्बित होते हैं और वे चित्रविचित्र रूपवाले ज्ञान बन जाते हैं, ऐसे चित्रज्ञानका नाम है मेवक ज्ञान । अब मेवक ज्ञानमें जो अनेक पदार्थोंको एक साथ ग्रहण करनेकी बात बन रही है उस सम्बन्धमें पूछा जा रहा है कि जब वे अनेक शक्तियाँ जिनके द्वारा यह मेवक ज्ञान समस्त पदार्थोंको प्रतिबिम्बित कर रहा था वह है भिन्न तो अब यहाँ यह कैसे कहा जायगा कि ये अनेक शक्तियाँ इस मेवक ज्ञानकी हैं क्योंकि अब वे अनेक शक्तियाँ तो मेवक ज्ञानसे पृथक् हैं, जैसे कि घट पट आदिक अनेक पदार्थ मेवक ज्ञानसे पृथक् हैं ना, तो उनमें यह तो नहीं कहा जा सकता कि इस ज्ञानके ये घट पट आदिक पदार्थ हैं, उनमें कोई सम्बन्ध ही नहीं, भिन्न-भिन्न पदार्थ हैं । तो इस ही प्रकार जब मेवक ज्ञानकी अनेक शक्तियाँ उस ज्ञानसे भिन्न मान ली गईं तो वे अनेक शक्तियाँ इस चित्रज्ञानकी हैं यह कैसे कहा जा सकेगा ?

अनेक शक्तियोंका मेवकज्ञान सम्बन्धित्व सिद्ध किये जानेकी अशक्यता की नोंबत—शकाकार कहता है कि ये शक्तियाँ मेवक ज्ञानकी हैं यह बात समवाय सम्बन्धसे कही जायगी । मेवक ज्ञानका इन शक्तियोंके साथ है समवाय सम्बन्ध इस कारण यह कहा जा सकता है कि ये अनेक शक्तियाँ मेवक ज्ञानमें हैं । इसपर उत्तरमें पूछते हैं कि अनेक शक्तियोंके साथ जो मेवक ज्ञानका सम्बन्ध माना जा रहा है तो जो इस मेवक ज्ञानका अनेक शक्तियोंके साथ जो समवाय सम्बन्ध बनाया जा रहा है सो कह क्या एक रूपसे बनाया जा रहा है या अनेक रूपसे बनाया जा रहा है ? यदि कहो कि मेवक ज्ञानका अनेक शक्तियोंके साथ समवाय सम्बन्ध एक रूपसे बनाया जा रहा है तब तो वह मेवक ज्ञान अनेक रूप कैसे कहा जा सकता है । जब एक रूपसे प्रत्यक्ष अनेक शक्तियोंके साथ चित्रज्ञानका सम्बन्ध है तो एकरूपसे है ना, तब मेवक ज्ञान अनेक रूप कैसे हो जायगा ? यदि कहो कि चित्रज्ञान सम्बन्धी जो अनेक रूप हैं अर्थात् अनेक विभिन्न पदार्थोंको ग्रहण करनेसे चित्रज्ञानमें जो अनेकाकारता आयी है वह अनेक रूप भी उस चित्रज्ञानसे भिन्न है इस कारण चित्रज्ञान एक ही कहलायेगा । यदि ऐसा कहते हो तब फिर यह भी बताओ कि अनेक रूप चित्रज्ञानका है यह कैसे व्यपदेश किया जा सकता है ? जब वह अनेक रूप भी चित्रज्ञानसे पृथक् मान लिया गया तो वह अनेक रूप चित्रज्ञानका है ऐसा कैसे कहा जायगा ? और, जब न कहा जायगा तो चित्रज्ञान ही क्या रहा ? चित्रज्ञान तो तब कहलाता है जब कोई ज्ञान नाना

आकारोंमें प्रतिबिम्बित होता हो। अब ये अनेक रूप भी चित्रज्ञानके न माने जायें तो चित्रज्ञानका अर्थ ही क्या रहा ? और, माना जाता है तो किस तरह माना जायगा ? क्योंकि अब ये अनेक रूप भी चित्रज्ञानसे पृथक् मान लिए गए। यदि कहो कि यह भी सम्बन्धसे मान लिया जायगा यानि चित्रज्ञानमें जो अनेकरूपता है वह भी समवाय सम्बन्धसे है तब तो इसमें वही दोष लगेगा जिस दोषकी चर्चा की जा रही है और फिर उसमें विकल्प सठाते जायें, कभी समाधान ही नहीं हो सकता। इस कारण अनेक शक्तियोंके साथ मेचक ज्ञानका समवाय सम्बन्ध एक रूपसे होता है यह तो नहीं कह सकते।

एक ही रूपसे अनेक शक्तियोंका मेचकज्ञानसे सम्बन्ध माननेमें दोषा-  
पत्ति—अब यदि यह मानोगे कि अनेक शक्तियोंके साथ मेचक ज्ञान एक ही रूपसे सम्बन्धित होता है तब तो फिर मेचक ज्ञानका अनेक विशेषणत्व कहना विरुद्ध है। अर्थात् यह मेचक ज्ञान अनेक शक्तियों वाला है, अनेक शक्तियोंसे एक साथ अनेक पदार्थोंका ग्रहण करता है। यह सारा कथम विरुद्ध बन जायगा। देखिये ! पीत पदार्थ को ग्रहण करनेकी शक्तिके साथ यह मेचक ज्ञान जिस स्वभावसे सम्बन्धित होता है यदि उस ही स्वभावसे नील आदिक अनेक पदार्थोंको ग्रहण करनेकी शक्तिके साथ मेचक ज्ञान सम्बन्धित होता है तब तो पीतका ग्रहण करने वाला है मेचक ज्ञान यह विशेषण ही रहेगा, किन्तु यह मेचक ज्ञान नील आदिक पदार्थोंको ग्रहण करने वाला है यह विशेषण न बन सकेगा तब तो यह मेचक ज्ञान एक पीत ज्ञान ही हुआ, किन्तु मेचक न रह सका क्योंकि वह तो एक पीले पदार्थको ही ग्रहण कर रहा है, अन्य पदार्थका तो ग्रहण हो ही न हो सका तो अनेक शक्तियोंके साथ मेचक ज्ञानका सम्बन्ध अनेक रूपसे भी न बन सका।

मेचक ज्ञानको एक शक्तिके द्वारा अनेक अर्थोंको ग्रहण करने वाला माननेरूप द्वितीय विकल्पका निराकरण—अब साक्षात्कार कहता है कि वह मेचक ज्ञान एक शक्तिके अनेक अर्थोंका ग्रहण करता है ऐसा दूसरा विकल्प मान लीजिए। तो इसपर उत्तर देते हैं कि यदि ऐसा मान लिया जाता है कि मेचक ज्ञान अनेक शक्तियोंके द्वारा अनेक अर्थोंको ग्रहण करता है तो भी यह प्रसंग तो आया ही कि मेचक ज्ञान समस्त पदार्थोंको ग्रहण करले। फिर तो कोई असर्वज्ञ न रहेगा। मेचक ज्ञान नील पीत आदिक किसी प्रतिनियत केवल पदार्थको ही ग्रहण नहीं करता किन्तु समस्त पदार्थोंको ग्रहण करने वाला हो जायगा। किस तरह सो सुनो ! जैसे कि पीत को ग्रहण करने वाले शक्तिके द्वारा नील आदिक अनेक पदार्थोंका ग्रहण कर लिया उसी प्रकार उस ही एक पीत ग्रहण करने वाली शक्तिके द्वारा प्रपीत अनागत वर्तमान समस्त पदार्थोंको ग्रहण करले इसका कैसे निवारण किया जायगा ? और, फिर इस तरह देखिये ! उस एक मेचक ज्ञानके द्वारा विश्वके समस्त अर्थोंका ग्रहण करनेका

प्रसंग आ गया तो, तो यह भी बात नहीं बन सकती कि मेवक ज्ञान एक शक्तिके द्वारा अनेक अर्थोंको ग्रहण करले यह भी विकल्प नहीं बन सकता ।

मेवकज्ञानमें अर्थग्राहिता सिद्ध करनेका शकाकारका श्रुतिम कथन और उसका समाधान व निष्कर्ष—अब यहाँ शकाकार कहता है कि बात यह है कि न तो हम लोग यह मानते हैं कि पीत पदार्थोंको ग्रहण करने वाला मेवक ज्ञान है, और न हम यह मानते हैं कि नीलको ग्रहण करनेकी शक्तिके द्वारा पीत नील आदिक अनेक अर्थोंको ग्रहण करने वाला मेवक ज्ञान है तो फिर क्या माना है ? यह माना है कि नील पीत आदिक श्रुतिनियत अनेक अर्थोंको ग्रहण करने वाली एक शक्तिके द्वारा अनेक अर्थोंको मेवक ज्ञान ग्रहण करता है । इस चर्चके उत्तरमें कहते हैं कि सब तो कार्यभेद न रहा । कार्यभेद होता है कारण शक्तिकी भेद व्यवस्थाके हेतुसे । अर्थात् जहाँ कारण शक्तिया भिन्न है वहाँ ही तो कार्यका भेद बसाया जा सकता है । अब मेवक ज्ञानमें शक्ति तो एक ही मानी, समस्त पदार्थोंको ग्रहण करनेके लिये । शक्तियाँ वहाँ अनेक हैं नहीं । तब कारण शक्तिका भेद न माननेपर घट पट आदिक कार्यभेद कैसे बन जायेंगे ? याने इस मेवक ज्ञानने घटको जाना, पटको जाना, इस प्रकारका विभिन्न कार्यभेद बन कैसे जायगा ? और, जब कार्यभेद न बना तब सारा विश्व समस्त विवरूप हो जायगा, क्योंकि हेतु एक है । अब वहाँ यह निर्णय कैसे हो कि यह घटा है यह कपड़ा है तब तो सब कुछ सब रूप हो जायगा । वहाँ कुछ भी भिन्नता न रहेगी । और, जब सब कुछ सब रूप हो जायगा, तब यह कथन करना कि समस्त कार्योंकी उत्पत्तिमें ये सब भिन्न-भिन्न कारण हुआ करते हैं, यह विरुद्ध हो जायगा । योग मतमें जो इसका कथन है कि जितने भी कार्य होते हैं उत्पत्ति हो कारण हुआ करते हैं । अब यह सिद्धान्त कहाँ रहा ? तब इस सिद्धान्तको माननेके लिये यह मानना होगा कि मेवक ज्ञान अनेक पदार्थोंको ग्रहण करने वाला है और वह नाना शक्यात्मक है ।

शकाकारतत्प्रस्तु विरुद्धधर्माधिकरणत्व हेतुकी मेवकज्ञानके साथ व्यभिचारिता होनेसे भेद सिद्ध करनेमें अक्षमता—शकाकारके द्वारा माना गया मेवक ज्ञान अनेक अर्थोंको ग्रहण करने वाला और नाना शक्यात्मक सिद्ध हुआ है तब देखिये ना कि विरुद्ध धर्मके अधिकरण रूप एक इस मेवक ज्ञानके द्वारा प्रकृत हेतुमें अनैकान्तिक दोष आ ही गया । हेतु है शकाकारका विरुद्ध धर्मका अधिकरण होनेसे । उसकी भीमासामें अभी यह बतियाया था कि विरुद्ध धर्मका अधिकरणपना अभेदमें भी हो सकता है तब उस प्रसंगमें यह सब विवरण चल रहा है । देखिये—विरुद्ध धर्मका अधिकरण होनेपर यदि भेद हो रहे तो विरुद्ध धर्मका अधिकरणपना मेवक ज्ञानमें आ गया पर शकाकारने मेवक ज्ञान और ज्ञानाकारविशेषोंमें भेद नहीं माना है । इसी प्रकार ज्ञानादिकका आत्माके साथ भेद एकान्तकी सिद्धि नहीं होती है । और जब आत्माका ज्ञानादिकके साथ भेद सिद्ध न हुआ तो ऐसा कहा जा सकता

है कि आत्मा अनन्तर ज्ञानादिक रूप नहीं होता । आत्मा अनन्त ज्ञानादिक रूप है । और गुण गुणोमे भिन्नताकी तटका तो आगे कारिकामें निराकरण किया जायगा । जब यह कारिका आयगी, एक स्थानेकवृत्ति, आदिक वहाँ इसका निराकरण किया जायगा तो गुण गुणोमे भेद नहीं है किन्तु समझनेके लिये उसमें भेद व्यवहार किया जाना है । ज्ञानादिक गुण आत्मासे सर्वथा भिन्न हैं ऐसा कहा नहीं जा सकता । तब फिर विशेष गुणोकी निवृत्ति होनेका नाम मुक्ति है यह कैसे युक्त होगा ? यहाँ वैदो-  
पिन और नैयायिक बुद्धि आदिक समस्त गुणोके उच्छेद को भी मोक्ष मान रहे हैं । उसकी असंगतता दिखाई जा रही है । आर्हुत उपदेशमें जो अनन्त ज्ञानादिक स्वरूप के ताभका नाम मोक्ष कहा है उसके विकल्पमें यह शका थी कि गुणोका लाभ तो क्या गुणोके उच्छेद होनेको संशय कहते हैं । उसके निराकरणमें यह सिद्ध किया है कि आत्मा ज्ञानस्वरूप है । और जब उस ज्ञानस्वभावका शुद्ध विकास होना है तब वह अनन्त ज्ञानादिक स्वरूप बन जाता है, उस हीका नाम मुक्ति है ।

मुक्तिमें धर्म अधर्मका अभाव होनेसे व मुक्त आत्माके मनका संयोग न रहनेसे ज्ञानादिगुणोके उच्छेदमें ही मुक्तिकी सिद्धिका योग द्वारा कथन—  
अब यहाँ योग कहते हैं कि देखिये — धर्म और अधर्मकी, पुण्य और पापकी पूर्णतया निवृत्ति मुक्तिमें मानी हो जानी चाहिए जिस आत्माकी मुक्ति हुई है उस आत्माके धर्म अधर्म रच मात्र भी नहीं रहते, यह तो मानना ही पड़ेगा, अन्यथा अर्थात् मुक्तिमें भी धर्म और अधर्मका सद्भाव माना जाय तो मुक्ति बन ही नहीं सकती क्योंकि धर्म अधर्म याने पुण्य पाप मुक्तिमें माननेसे वना पुण्य पापका फल भी होगा और उससे पुण्य पाप फिर बँधेंगे तब मुक्ति कहाँ रही ? वह तो सदा ही रहा । तो इतना तो ज़रूर कल्प मानना ही पड़ेगा कि मुक्तिमें धर्म और अधर्मकी पूर्णरूपसे निवृत्ति होती है । और जब धर्म अधर्मकी निवृत्ति हो गई तो उनका फल जो ज्ञानादिक है उनकी भी निवृत्ति अवश्य होगी ही । क्योंकि निमित्तके हटनेपर नैमित्तिककी कभी उत्पत्ति नहीं होती । ज्ञानादिक उत्पन्न होनेका निमित्त है धर्म और अधर्म । जब धर्म और अधर्म ही न रहे तो ज्ञानादिक गुण कैसे ठहर सकते हैं ? और भी समझिये । मुक्त जो आत्मा हो गया है उसके अब अन्तःकरणका संयोग नहीं रहा मन और आत्माका संयोग हो जानेसे ही तो मुक्ति होती है । क्या मुक्त आत्माके साथ भी मन लगा रह सकता है ? इसे कोई नहीं मान सकता । आत्मामें जब तक मनका संयोग है तब तक तो उसका संसार ही है । तो अन्तःकरणके संयोग हो जानेका नाम मुक्ति है । मुक्त आत्मामें मनका संयोग नहीं रहा । जब मनका संयोग नहीं है तो अन्तःकरण और आत्माके संयोगसे ही तो ज्ञानादिक कार्य उत्पन्न होते थे । अब वे ज्ञानादिक कार्य किसी भी प्रकार उत्पन्न नहीं हो सकते । इस तरह जब मुक्त जीवमें धर्म अधर्म है नहीं और मन और आत्माका संयोग है नहीं तो बुद्धि आदिक भी न होंगे, फिर तो समस्त विशेष गुणोकी निवृत्ति मुक्तिमें सिद्ध होती ही है । ऐसी योग

सिद्धान्तके अनुसार साक्षात् की जा रही है ।

मुक्तिमें कथंचित् गुणोच्छेद व कथंचित् गुणानिवृत्तिके प्रतिपादन द्वारा उक्त शकाका समाधान—भव उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि देखिये ! यदि ऐसी बुद्धि आदिक भी भुक्तिमें ही जाना बताया जा रहा है जो कि पुण्य पापके कारण बनते हैं अथवा आत्मा और मनके सयोगमें बनते हैं तो ऐसी बुद्धि आदिकके हो जानेका हम निवारण नहीं कर सकत वह मही घात है, किन्तु जो कर्मके उदय उपशम क्षयोपशमसे उत्पन्न हुई बात है वह तो विनाशक है, नैमित्तिक है। यों ही आत्मा और मनके सयोगके समर्थ इस सयोगके कारण जो भाव उत्पन्न होते हैं वे भी विनाशक हैं। उनको तो भुक्तिमें निवृत्ति है इसका तो निराकरण नहीं किया जा रहा है। अतएव हेतुक बुद्धि आदिकका भुक्तिमें न होनेका निवारण नहीं करते परन्तु जो कर्म जयके कारण उत्पन्न हुए हैं ऐसे आनन्द शान्ति धनस्तज्ञान इनकी निवृत्तिको यदि कोई कहे तो वे विवेकहीन हैं, इनकी बुद्धि कातृपे नहीं है। कमजबके कारणसे उत्पन्न होने वाले ज्ञानादिककी निवृत्ति मानना प्रमाणसे विरुद्ध है। इस सम्बन्धमें यह प्रयोग किया जा सकता है कि भुक्त आत्मा गुणवान है, आत्मत्व होनेसे भुक्त आत्मा की तरह। तो गुणोंका निराकरण नहीं किया जा सकता है। हाँ जो गुण ऐसे हैं जो ओदयिक हैं कर्मोंके उदय क्षयोपशम आदिकसे हुए हैं उनकी निवृत्ति तो स्वीकार की ही गई है। तब इस प्रकार कथंचित् तो बुद्धि आदिक विशेष गुणोंकी निवृत्ति भुक्ति में है और कथंचित् बुद्धि आदिक विशेष गुणोंकी भुक्तिमें निवृत्ति नहीं है, यह सिद्ध होता है। जो औपाधिक स्वाभाविक गुण हैं उनकी निवृत्ति भुक्तिमें नहीं है ? जो औपाधिक विनाशक गुण प्रकट हुए हैं उनकी भुक्तिमें निवृत्ति है।

कथंचित् गुणनिवृत्ति व कथंचित् गुणानिवृत्ति की प्रागम्भ प्रमाणसे भी प्रसिद्धिप्राप्ति—गुणोंकी कथंचित् निवृत्ति और अनिवृत्ति माननेमें सिद्धान्तसे कोई विरोध नहीं है। तत्त्वार्थ महाशास्त्रमें कहा गया है कि “बन्धहेत्वम अनिजराभ्यां कृत्स्नकम-विप्रमोक्षो मोक्ष” बन्धके कारणोंका समाप्त होनेसे कर्मोंके घट जानेका नाश अलग हो जानेका नाम मोक्ष है। इसी प्रकरणमें बन्ध लुनाता किया गया है दो सूत्र लेकर एकतो सूत्र है “औपशमिकादिमव्यवस्थाना च”—और दूसरा सूत्र है “अन्यत्र केवलसम्यक्-त्वज्ञानदशनसिद्धत्वेभ्य” इन दोनों सूत्रोंका भाव यह है कि भुक्त अवस्थामें औपशमिक आदिक भावोंका और अव्यवस्थे भावका तो अभाव होता है अर्थात् निवृत्ति हो जाती है, पर केवल ज्ञान, सम्यक्त्व, केवल दशन सिद्धत्व, इन गुणोंकी निवृत्ति नहीं होती। इन स्वाभाविक गुणोंके अतिरिक्त अन्य जो औपाधिक भाव हैं उनकी निवृत्ति हो जाती है। इस आगम वाक्यसे यह सिद्ध होता है कि भुक्तमें ज्ञानादिक गुणोंकी कथंचित् निवृत्ति है और कथंचित् अनिवृत्ति है। जो औपाधिक गुण हैं उनकी तो निवृत्ति हो जाती है किन्तु जो स्वाभाविक हैं उनकी निवृत्ति नहीं होती। इन औप-

शमिक आदिक भावोंसे क्या क्या आया, जिनकी निवृत्ति पानी है ? औपशमिक, औदयिक और अशुद्ध परिणामिकभाव । अव्यवत्त्व तो पहिलेसे ही न था जो, सुख हुए हैं उन आत्माओंमें । अब अव्यवत्त्वभाव और दस प्रारणपर जीवनेरूप जीवत्वभाव इनका अभाव हो जाता है । तो जैसे औपशमिक सम्प्रदशन, क्षायोपशमिक जानोपयोग और औदयिक कषाय आदिक भाव इनका मोक्ष अवस्थामें सञ्जाय नहीं है और परिणामिक भावमेंसे अव्यवत्त्व भावका भी सञ्जाय नहीं है । अव्यवत्त्वभाव उसे कहते हैं जो अप्रकट रत्नत्रय है उससे प्रकट होनेकी योग्यता रूप फल होना सो अव्यवत्त्व है । जब रत्नत्रय पूर्णतया प्रकट हो चुका मोक्ष हो गया तो अव्यवत्त्वभाव पक गया, अब नहीं रहा । जैसा किशोरी चौथी कलायमें पढ़ने वाले बालकको कहा जाय कि यह 'चौथी कलासके' योग्य है तो ठीक है । जब चौथी कलास अच्छे नम्बरमें पास कर चुके तब तो उसे यो न कहा जायगा कि यह 'तीसरी कलासके' योग्य है । ऐसी ही रत्नत्रयके प्रकट होनेके योग्यको अव्यवत्त्वभाव कहते हैं । जहाँ रत्नत्रय प्रकट हो चुका वहाँ अव्यवत्त्वभावका व्यवदेश नहीं किया जा सकता है यह बात तो निवृत्तिकी बतायी । अब दूसरे सूत्रमें पुरन्त ही यह बात बता रहे हैं कि केवल ज्ञान, दशन, सम्प्रकत्व, सिद्धत्व उनके पितृव्य अर्थकी निवृत्ति है । अनन्त ज्ञान अनन्त दशन, सिद्धत्वभाव और क्षायिक सम्प्रकत्व इनकी निवृत्ति भुविमें नहीं होती ऐसी आगममें भी कहा गया है । अतः विशेष गुणोंके उच्छेदका नाम मुक्ति नहीं है । यहाँ कोई यदि यो शक करे कि फिर अनन्त सुखका सञ्जाय भुगतमें कैसे सिद्ध होगा ? तो उत्तर यह है कि इस ही सूत्रमें सिद्धत्व शब्द भी तो दिया है । सिद्ध हो गए प्रभु । तो जहाँ समस्त दुखोंकी निवृत्ति है पूरादया वही तो भगवानका सिद्धपना है और जो सिद्धपना है, सकल दुखोंकी निवृत्ति है वही अनन्त आनन्द है । तो आनन्दकी भी निवृत्ति नहीं है मगर सासारिक सुखोंकी निवृत्ति भी भुविमें मानी गई है । तो इससे यह सिद्ध हुआ कि औपशमिक गुणोंके उच्छेदका नाम मुक्ति है और स्वाभाविक गुणोंके पूर्ण विकासका नाम मुक्ति है ।

ज्ञानरहित आनन्दाभिव्यक्तिरूप मोक्षस्वरूपकी भीमासा—अब वेदान्ती कहते हैं कि मुक्तिका स्वरूप मात्र अनन्त सुख ही है, ज्ञानादिक नहीं है और इसके मोक्षका लक्षण यह बना—आनन्दमात्र एक स्वभावकी अभिव्यक्ति होनेको मोक्ष कहते हैं । इस शकके समाधानमें कहते हैं कि यद्यपि आनन्दस्वभावकी अभिव्यक्ति का नाम मोक्ष है, इसमें बाधा नहीं है किन्तु मात्र आनन्दकी ही अभिव्यक्ति हुई, ज्ञान स्वभावकी अभिव्यक्ति नहीं है ऐसी आनन्दकी अभिव्यक्तिको मोक्षस्वरूप माननेमें युक्ति और आगमसे बाधा आती है । मला मात्र आनन्दस्वरूपकी व्यक्तिको मोक्ष मानने वाले बतायें कि यह अनन्त सुख जो मुक्तिमें बताया गया है वह सम्बन्धभाव वाला है या असम्बन्ध स्वभाव वाला है याने वह सुख जो मुक्तिमें मिला वह वहाँ शेषस्वभाव है अथवा शेष स्वभाव है, उस सुखका वे अपने आप सम्बन्ध कर पाते

हैं प्रथमा वे उस सुखका सम्बेदन नहीं करते हैं ? यदि कहा जाय कि वह सुख अस्वभाव है, तो अनन्त सुखका सम्बेदन करनेके लिए अनन्त सम्बेदनकी सिद्धि हाती ही है । जब विषयरूप सुख अनन्त है तो सुखको विषय करने वाला, अनुभवने वाला उस सुखका सम्बेदन भी अनन्त है । यदि प्रभुमें सम्बेदन न हो तो अनन्त सुख सम्बेदन बात ही नहीं सकता । जब भूषितमें सुखका सम्बेदन माना है तो वह अनन्त सुख है, तो अनन्त ही सम्बेदन बना । सुख तो हा अनन्त और सम्बेदन अनन्त न हो तो वह सुख सम्बेद नहीं हो सकता । यदि यह विकल्प कहेंगे कि मुक्तआत्माओंको वह अनन्त सुख असम्बेद ही है अस्वभाव नहीं, ज्ञानमें आता नहीं । तो जब सुख असम्बेद है तो सुख नाम किसका रहा ? आत्माका सम्बेदन होनेमें ही तो सुखपनेको प्रतीति की जाया करती है । जब सम्बेदन हो नहीं, सुख सम्बेदन ही नहीं, ज्ञानमें आता ही नहीं तो सुखकी मुद्रा और क्या होगी ?

वाह्यार्थके अभावसे परमात्माके सवेदनका अभाव माननेके मन्तव्य की भीमासा—यह यहाँ वेदान्तवादी कहते हैं कि परमात्माके अनन्त सुखका सम्बेदन माना ही है । केवल बाह्य पदार्थोंका ज्ञान हम मुक्त आत्माके नहीं मानते हैं । मुक्तात्माके सम्बेदन तो है, जिसके कारण वे अपने अनन्त सुखका अनुभव कर सकते, किन्तु लोकलोकवर्ती बाह्य पदार्थोंका ज्ञान भी मुक्त आत्माके ही जाय ऐसा हम नहीं मानते । इस क्षणपर हमसे पूछा जा रहा अथवा इस प्रचारित यह विचार करना चाहिए कि यह बताओ कि उस मुक्त आत्माके जो बाह्य पदार्थोंके सम्बेदनका अभाव माना जा रहा है तो क्या बाह्य पदार्थोंके अभाव होनेसे बाह्य पदार्थोंके ज्ञानका अभाव माना जा रहा है या इन्द्रियके विनाश हो जानेसे बाह्य पदार्थोंके ज्ञानका अभाव माना जा रहा है ? इन दो विकल्पोंमेंसे यदि यह कहो कि बाह्य पदार्थोंका अभाव होनेसे मुक्त आत्माके बाह्य अर्थसम्बेदनका अभाव कहा गया है । जैसे कि अद्वैतवादकी प्रकृति है । जब केवल अद्वैत ही पदार्थ है, बाह्य कुछ द्वैत है ही नहीं तो बाह्य पदार्थोंका सम्बेदन भी क्या होगा ? यदि यह पूछ पल लते हैं तब तो मुक्त आत्माके सुखका भी सम्बेदन नहीं हो सकता । इसका कारण यह है कि सुख मत्त्व भी तो बाह्य पदार्थोंकी तरह मत्त्व हो जायगा । अर्थात् जिस तरह पुरुषाद्वैतवादमें शास्त्रार्थोंका अभाव मान लिया गया है उसी प्रकार सुखका भी अभाव मानना चाहिए । क्योंकि यदि सुख नामक कोई पदार्थ माना जाता है तो द्वैतका प्रसंग आ गया । तो पुरुष हृन्ना और सुख हृन्ना । और सुखके सम्बेदनके लायक सम्बेदन भी माना तब वहाँ द्वैत प्रसंग आता है । सुखके माननेपर भी जो द्वैत मानते हो, सुख मानते हो फिर समस्त बाह्य अर्थ भी मान लेने चाहिए क्योंकि जिस प्रकार ज्ञानमें सुख सम्बेद होता है उसी प्रकार ज्ञानमें इन सब बाह्य पदार्थोंका भी सम्बेदन हो रहा है ।

इन्द्रियके अपायसे वाह्यार्थका सवेदन न माननेके मन्तव्यकी भीमासा

और अतीन्द्रियज्ञान परमात्माके बाह्यार्थ व अनन्त आनन्दके सवेदनका निष्कर्ष—अब यदि यह द्वितीय पक्ष स्वीकार करते हो कि मुक्त आत्माके इन्द्रियका विनाश होनेसे बाह्यअर्थका सम्बेदन नहीं होता है। जैसे कि द्वैतवादका आश्रय करने वाले मादृ आदिक दार्शनिकोंका सिद्धान्त है कि मुक्त आत्माके इन्द्रियके अपाय होनेसे बाह्य अर्थोंका अभाव है। तो यह विकल्प भी असंगत है, क्योंकि जिस हेतुसे तुम बाह्य अर्थोंका असम्बेदन मान रहे हो उस ही हेतुसे अर्थात् इन्द्रियके उपायसे ही सुख सम्बेदनके अभावका भी प्रसंग आ जायगा। अब यहाँ शकाकार कहता है कि मुक्त आत्माके अंत करणका तो अभाव है। मनका संगोग तो रहा नहीं, तब उनके अतीन्द्रिय ज्ञानसे ही सुखका सम्बेदन होता है। अतएव सुख सम्बेदनके अभावका प्रसंग नहीं आता। तो उत्तरमें कहते हैं कि फिर इस ही प्रकार तो बाह्य अर्थका भी सम्बेदन मुक्त आत्माके होता है यह मानना चाहिये। जैसे कि अतीन्द्रिय सम्बेदनसे मुक्त आत्मा के सुखका सम्बेदन होता है ठीक ऐसे ही अतीन्द्रियज्ञानसे ही बाह्य अर्थका सम्बेदन होता है। क्योंकि सुख सम्बेदनमें सवेदनत्वके नाते अविशेषता है। अर्थात् सम्बेदन यह भी है सम्बेदन वह भी है। तो जैसे अतीन्द्रिय सवेदनसे सुखका सम्बेदन होता है, वैसे ही बाह्य अर्थ भी सम्बेदनसे पाया मानना चाहिए। यहाँ माना जा रहा है कि अतीन्द्रिय ज्ञानसे सुख सम्बेदन होता है तो ऐसे बाह्य अर्थका भी सम्बेदन अतीन्द्रिय ज्ञानसे होता है यह मान लेना चाहिए। तो यो अनर्हत् सिद्धान्तमें मुक्तिका स्वरूप नहीं बनता केवल आनन्दस्वरूपकी अभिव्यक्तिका नाम मोक्ष है यह भी न बना। उस आनन्दस्वभावकी अभिव्यक्तिक साथ ही ज्ञानस्वभावकी भी अभिव्यक्ति माननी होगी तब यही तो निष्कर्ष निकला कि अनन्त ज्ञानादि स्वरूपमें आत्माके अवस्थान होनेका नाम मोक्ष है।

चित्रसततिच्छेदरूप मुक्तिस्वरूपकी न्यायागम विरुद्धता—अब जो कोई भी दार्शनिक निराश्रय-चित्त सतानकी उत्पत्तिका नाम मोक्ष मानते हैं वैसे कि क्षणिकवादमें माना गया है तो उनके भी यहाँ ऐसा पञ्क्तिरूपित मोक्षतत्त्व युक्ति और आगम से बाधित होता है। प्रदीपके निर्वाणकी तरह और उसे जैसे कि क्षान्ति निर्वाण माना है उसकी तरह यह युक्ति और आगमसे बाधित होता है। देखिये ! जो जितने भी ज्ञान हैं वे सब सान्वय हैं, अपना अन्वय रखते हैं। उन सब ज्ञान परिणतियों का आधारभूत जो एक शाश्वत स्वभाव है वह अन्वय रूपसे रहता है। तब सतानके उच्छेदकी उपपत्ति ही नहीं हो सकती। निरन्वय क्षणिक एकान्तके आगमसे भी मोक्ष के माननेमें भी बाधा आती है यह बात स्वयं इस ग्रन्थमें भी कहेंगे। मोटेरूपसे यहाँ इतना मान लेना चाहिए कि कोई भी वस्तु जो भी सद्भूत है उसका निरन्वय विकास नहीं होता न किसी असत्की उत्पत्ति होती है और न किसी सत्का समूल विनाश हो सकता है। अन्यथा कुछ युक्तिसे सिद्ध करके बताये कोई ! जो कुछ है ही नहीं, असत् है, अभावरूप है वह आ कइसे जायगा ? कुछ है, उसीका तो रूपान्तर बना करता है,

कुछ वस्तु अव्यक्त रूपसे भी सत् है और कोई व्यक्त रूपसे छा जाते हैं यह भी सम्भव है लेकिन किसी भी रूपमें कुछ भी न हो और एकदम बात बने यह नहीं हो सकता । और जब ऐसा हो नहीं सकता तब क्षणिकता सिद्ध हो ही नहीं सकती । क्षणिकता माननेके लिए न तो पूर्वसत्तान माना जा सकेगा, न उत्तरसत्तान माना जा सकेगा । जब पूर्वसत्तान नहीं माने तो उसका अर्थ यह हुआ कि असत्की उत्पत्ति हुई । तो किसी भी प्रकार सिद्धि नहीं हो सकती । और जब उत्तरसत्तान नहीं माना तो इसका अर्थ हुआ कि समूल नाश हो गया । पर ऐसा नहीं है । जो सिद्ध करनेके लिए जो क्षणिक-वादमें दीपकका दृष्टान्त दिया है वह भी युक्तिमग्न नहीं है । जैसे सेनपू दोस दीपक जला और अधिक वेगसे वह दीपक बुझ गया तो बुझ जानेपर पुनः के स्थाने किसी परमायुके रूपमें वह अद्य भी रहा । और जो तेल छल रहा या अद्य नहीं चल रहा तो वह तेल भी रहा है और जो प्रकाशरूप परमाणु थे वे अब अद्यकाररूप हो गए । एकदीका समूल नाश तो यहाँ भी नहीं होता । तो जब निश्चय नाश कभी भी किसी का है ही नहीं तो ज्ञानका जो अव्यय है, ज्ञानस्वभाव है, ज्ञानमात्र धातुमत्त्व है उसकी सत्तानका उच्छेद हो जाय, यह कभी भी नहीं हो सकता । अतः यह भी मोक्ष स्वरूप न बना कि निरास्तव ज्ञानकी सत्तान बनना अथवा ज्ञानमत्तति मिट जाना, ज्ञानका सिलसिला टूट जाना अथवा चितसत्तति नष्ट हो जाना सा मोक्ष है ।

आहृत तत्त्वकी युक्तिशान्त्राविरोधिताके प्रतिपादनका प्रकरण—इस कारिकाकी उत्पत्तिकामें यह प्रश्न किया गया था कि सबज ॥ ८ ॥ हो सकता है, पर यह कैसे निश्चित किया गया कि वह सर्वज्ञ अरहंत प्रभु ॥ १ ॥ है । उसके उत्तरमें इस कारिकामें यह कहा गया कि विप्रकर्षी पदार्थ किसीके प्रत्यक्ष होते ही हैं और जिसके समस्त विप्रकर्षी पदार्थ भी साक्षात् प्रसिद्ध हो रहे हैं ऐसे सब ॥ १ ॥ अहं प्रभु आप ही हो क्योंकि आप निर्दोष हो । आप निर्दोष हो, यह बात जो समझी जा रही है कि आप युक्ति और शास्त्रके अविरुद्ध उपदेश करने वाले हैं । तो युक्ति और आगमके अविरुद्ध प्रभुका उपदेश किस प्रकार है इस सम्बन्धमें चार तत्त्वोंकी बात बतायी गई है । जोवकी शान्तिके लिये इन चार तत्त्वोंका ही ज्ञान अच्छी प्रकार कर लेना पर्याप्त है अतएव यहाँ चार तत्त्वोंकी बात कही है । बाह्य शान्त्रमें मोक्ष, मोक्षका कारण ससार और ससारका कारण इन चार बातोंका जिस प्रकार विवरण किया गया है वह न युक्तिते बाधित होता है और न आगमसे । इस बातकी सिद्धि करनेके बाद जब वह प्रश्न हुआ कि यह कैसे निश्चित किया जाय कि अरहन्तके सिवाय अन्य सर्वोंका भावण युक्ति और आगमके विरुद्ध है । इस प्रसंगकी लेकर अभी बताया गया था कि कुछ लोग मोक्षका स्वरूप चैतन्यमात्रमें अवस्थित होना मानते हैं, कुछ लोग मोक्षका स्वरूप केवल आनन्द मात्रकी अभिव्यक्तिको मानते हैं और कोई ज्ञान सत्तानके उच्छेदका नाम मोक्ष मानते हैं । वह सब न्याय और आगमके विरुद्ध बताया गया है । तो जिस प्रकार अनाहृत मोक्षतत्त्व व्याय और आगमके विरुद्ध कहा गया है

उसी प्रकार अनाहृत मोक्ष कारण तत्त्वका ओ कथन है, 'वह भी न्याय छोड़े' आगमके विरुद्ध है ।

अनाहृत मोक्षकारणतत्त्वकी न्यायागमविरुद्धताका दिग्दर्शन—काई पुरुष मानते हैं कि विज्ञानमात्रसे ही परममोक्ष होता है । परम मोक्षका अर्थ यह है, कि जिसके बाद फिर कुछ भी और श्रेयोबोधके लिये बाकी नहीं रहता । यहा विज्ञान मात्रसे कहनेका उनका अर्थ यह है कि श्रद्धा और चरित्रसे कुछ मध्यम्य नहीं । दर्शन और चरित्रसे मोक्ष नहीं किन्तु केवल ज्ञानमात्रसे मोक्ष है । तो यो मोक्षका कारण केवल ज्ञानमात्रको माना है, वह युक्तिसंगत नहीं ज़ंठता । क्योंकि जो ज्ञानमात्रको मोक्षका कारण मानते हैं उनके यहा भी जब वे किसीके सर्वज्ञकी अवस्था मानते हैं, समस्त पदार्थोंके साक्षात्कार करनेकी अवस्था मानते हैं उस समय शरीरके साथ आत्मा का अवस्थान है, तब परनिश्रेयस कहा रहा मिथ्याज्ञानकी तरह ? किन्तु जैसे कि मिथ्याज्ञान, मिथ्यामात्र है तो उस विज्ञानमात्रसे परनिश्रेयस तो न रहा और शरीरके साथ अवस्थान है तो यो ही जब तक विज्ञानमात्र है शकाकारके द्वारा माने गए सर्वज्ञों से और शरीरके साथ उगता अवस्थान है तभी तो उनको उपदेश किया है । तो अब यह बात कहाँ रहो कि ज्ञानमात्र हानेसे परनिश्रेयस हो जाता है । तभी वहाँ हुआ परनिश्रेयस ?

दशनचारित्र्यरहित विज्ञानमात्रसे परनिश्रेयस माननेकी असंगतता—यहा वह अनुमान प्रयोग किया गया है कि विज्ञानमात्र परनिश्रेयसका कारण नहीं है, क्योंकि उत्कृष्ट अवस्थामे भी अर्थात् सर्वज्ञताकी अवस्थामे भी आत्मामे तत्त्व-ज्ञानका, विज्ञानमात्रका शरीरके साथ अवस्थान पाया जाता है मिथ्याज्ञानकी तरह, तो इस अनुमानसे दिया गया हेतु असिद्ध नहीं है, क्योंकि शकाकारानिमित्त कथित आदिक सर्वज्ञोंके भी स्वयं प्रकट पर्याप्त अवस्था प्राप्त होनेपर भी अर्थात् उनका सर्वज्ञत्व और मोक्ष माननेपर भी अभी ज्ञानका शरीरके साथ अवस्थान माना गया है । साक्षात् समस्त पदार्थोंके ज्ञानकी उत्पत्तिके बाद यदि शरीर न रहे तो फिर आत्माका यह उपदेश कहाँसे चल सकेगा ? क्योंकि जब शरीर न रहा तो आत्मा सर्वज्ञका उपदेश बन जाय यह नहीं हो सकता । जैसे शरीर रहित आकाश क्या कुछ उपदेश कर सकता है ? तो यो ही शरीररहित आत्मा क्या कुछ उपदेश कर सकता है ? और उपदेश माना ही है शकाकारने । तो शकाकारने जिनको सर्वज्ञ माना है उनका उपदेश भी ज़रूर है । तो उससे सिद्ध है कि वे अभी तक शरीरमें रहे थे । और, जब विज्ञानमात्र हो जाने पर भी उनके माने गए सर्वज्ञकी शरीरसे सहित स्वीकार किया गया है तो इससे सिद्ध है कि विज्ञानमात्रपर नियंत्रणता कारण नहीं हो सकती ।

अनुत्पन्नसकलतत्त्वज्ञानके आप्तत्व माननेसे उसके उपदेशमे प्रामाणिकताका अभाव—अब स्थिति कहते हैं कि जिसको समस्त पदार्थोंका ज्ञान नहीं

सत्य प्रह्ला है ऐसे आप्तका उपदेश खला करता है । अतएव विज्ञानमात्र परनिश्रेयस का कारण है इसमें कोई बाधा नहीं आती । जब समस्त ज्ञान उस सर्वज्ञके उत्पन्न हो लेंगे तो परनिश्रेयस हो जायगा । इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह बात तो विल्कुल ही विरुद्ध है, क्योंकि जिसमें समस्त अर्थोंका ज्ञान नहीं उत्पन्न हुआ ऐसे पुरुष का उपदेश सत्य कैसे हो सकता है । पहिले समस्त अर्थोंका ज्ञान करने तक तो हमका उपदेश सत्य माना जायगा । और जहाँ ही समस्त अर्थोंका ज्ञान उत्पन्न कर लिया गया उस वहाँ विज्ञानमात्र हो जानेसे परनिश्रेयस हो जायगा फिर उपदेशको परम्परा चल ही न सकेगी और जो शकाकारके जितने भी आगम और उपदेश हैं वे सब अप्र-माण हो जायेंगे । क्योंकि समस्त अर्थोंका ज्ञान जिसके नहीं हुआ ऐसे आप्तके उपदेशमें अप्रमाणताकी शका बराबर बनी रहेगी । जैसे कि अन्य अज्ञानी पुरुषोंके उपदेशकी अप्रमाणताकी शका रहती है ना, तो वतसाओ अन्य अज्ञानी पुरुषोंके उपदेशोंमें अप्र-माणताका सदेह क्यों रहता ? वो ही रहता ना, कि उनकी समस्त पदार्थोंका ज्ञान नहीं है । और अब मान लिया अपने आप्तको ही ऐसा कि उनके समस्त पदार्थोंका ज्ञान नहीं है और उस आप्तके उपदेश चलते रहते, तो उस उपदेशसे प्रमाणात् भा ही नहीं सकती ।

गृहीतशरीरनिवृत्तिमें मोक्षस्वरूपका अभाव और शरीरान्तरानुत्पत्ति को मोक्षस्वरूप माननेरूप शका—अब शकाकार कहता है कि बात यह है कि अन्य शरीरकी अनुत्पत्ति नाम निश्रेयस है, किन्तु गृहीत शरीरकी निवृत्तिका नाम निश्रेयस नहीं है । यान अब आगे कोई शरीर उत्पन्न न हो इस निश्चितिका नाम है मोक्ष, परन्तु जो शरीर ग्रहण किया गया था, जो जन्मसे है और जिस सतने आत्म-योग साधनासे निश्रेयसकी प्राप्ति की है तो गृहीत शरीरकी निवृत्ति तो फलोपयोगसे होगी, अब गृहीतशरीरकी निवृत्तिका नाम निश्रेयस नहीं । वह शरीर जब तक रहे, रहे, पर मोक्ष नाम है इसका कि अन्य शरीर उत्पन्न न हो और शरीरान्तर उत्पन्न न हो, इस प्रकारके लक्षण वाला मोक्षका कारण है साक्षात् सकल तत्त्वका ज्ञान, किन्तु सकल तत्त्वका ज्ञान ग्रहण किए गए शरीरकी निवृत्तिका कारण नहीं है, क्योंकि गृहीत शरीरकी निवृत्ति तो फलके उपभोग करनेसे मानी गई है । ग्रहण किए गए शरीरकी निवृत्तिमें समस्त तत्त्वज्ञान कारण नहीं है, किन्तु गृहीत शरीरकी निवृत्तिमें पूर्वजन्ममें कमाये हुए कर्मोंके फलोंका उपभोग करने सेना कारण है । ऐसा शकाकारका सिद्धान्त है कि ग्रहण किए गए शरीरकी निवृत्ति तो फल भोगसे ही होगी । समस्त कर्मोंका फल भोग जा चुकनेपर अब वह शरीर छूटेगा । इस कारण पूर्व ग्रहण किए गए शरीरके साथ ठहर भी रहा है तत्त्वज्ञान तो ठहरे, उस तत्त्वज्ञानसे आप्तका उपदेश बन जाया करता है ।

उक्त शका समाधान और जीवनमुक्ति व परनिश्रेयसके स्वरूपका

**समर्थन—**शाकाकारके उक्त कथनपर समाधानमे कहते हैं कि तुमने बहुत ठीक कहा। कि शरीरके साथ अभी ठहुरा हुआ है तत्त्वज्ञान और उससे ही सर्वज्ञता उपदेश बनती है तो यह बात तो स्पष्ट द्वाद्विगोका भी स्वीकार है कि प्रकर्षपर्यन्त अवस्थामें अश्रयति निर्मलता, निदोषता, भवजिता प्रकट हो जानेकी अवस्थामे भी आत्मामें ज्ञानका शरीरके साथ—यात्रा अवस्थान रहता है। जैसे कि मकल परमात्मा ग्रहण करते गए हैं। उन सकल परमात्मके विश्लेषण, जीवनमुक्ति, कैवल्यको प्राप्त हो गई है। केवल एक सर्व प्रकारसे द्वैत्यकस्मृति और क्षारीरनिर्वृत्तिको बाध दोष रही है। तो वहाँ शरीर रहता हुआ भी ग्रहण अवस्थानका उपदेश, दिग्घटवि बराबर चलती है। मो अब यह सिद्ध हुआ ता, कि जो अब तत्त्वज्ञान यात्रा पर निश्चयेसका कारण न रहा। पर पिछले ही क्षारीरारहित कर्मग्रहीत पूरणतया निदोष आत्मामें स्थित होनेका नाम है, सकल परमात्मा से परनिश्चयेस नहीं है। शरीर सहित सन्न देवके निश्चयेस है, कैवल्य है, किन्तु पर-निश्चयेस नहीं है। जब भावों क्षारीरकी तरह प्राप्ति किया हुआ शरीर भी न रहे तब परनिश्चयेसकी बात कही जाती है याने जैसे शाकाकारने यह कहा कि अपने शरीर न मिले उसका नाम परनिश्चयेस है तो दोनों ही बातें हुईं तो परनिश्चयेस हुआ। अन्य शरीर न मिले और पाया हुआ शरीर भी निवृत्त हो जाय उसको परनिश्चयेस कहा है, सो तो निश्चयेस हो जानेपर भी, सर्वज्ञता प्रकट हो जानेपर भी अब निश्चयेसपना तो न हुआ। फिर वह गिट्ट है कि केवल विज्ञानमान मोक्षका कारण नहीं है, किन्तु सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र इन तीनोंकी एकता मोक्षका कारण है। साक्षात्कार - - - - - अनि सर्वज्ञके सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञानकी पूर्णता तो हो गई लेकिन अभी यो - - - - - शरीरके कारणभूत कर्मका सम्भाव होनेसे अभी परनिश्चयेस नहीं हुआ है। - - - - - का पूर्णता हो जानेपर भी सम्यक्चारित्रकी पूर्णताके अभावमें जब परनिश्चयेस नहीं है तो चाहैं शासनमें वो यह कहा है कि सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्र की परिपूर्णता मोक्षका कारण है, यह पूर्ण सत्य है।

फलोपभोगकृतकर्मक्षयसहित तत्त्वज्ञानसाधन परनिश्चयसकारण  
वतानेका प्रमाण उत्तमा समाधान—साध्य कहते हैं कि कर्मोपभोग होनेसे जो  
कर्मक्षय होता है उसकी अपेक्षा रखता हुआ तत्त्वज्ञान परनिश्चयसका कारण होता  
है। शुद्ध ज्ञान जो भी कर्म बाधा था उन कर्मोंका जब उपभोग होता है उससे बनता  
है उपाधि लिए हुए कर्मोंका क्षय, उस कर्मक्षयसे सहित तत्त्वज्ञान परनिश्चयसका  
कारण है। तब कारण तत्त्वज्ञान मात्र, विज्ञानमात्र अनुभवका कारण है, इस बातसे  
विरोध नहीं माना। समाधानमें कहते हैं कि यह भी बिना विचारों हुए कहीं हुई बात  
है। मला प्रमाण—जो फलका उपभोग बताया है तत्त्वज्ञानियोंके कर्मक्षयके लिए,  
सर्वज्ञ भगवान् के अवशिष्ट कर्मक्षयके लिये जो फलोपभोगकी बात कही है वह फलोप-  
भोगकी बात नहीं है वह फलोपभोग वहाँ उपक्रमसे होता है या बिना उपक्रमके माने  
कुछ पुरुषार्थ करने बनता है या बिना पुरुषार्थके अपने आप ही होता है। यदि कहीं

कि वहाँ फलापयोग उपक्रमसे होता है तो यह बातनाओ कि वह उपक्रम कैसे हुआ और वह है भी क्या सिवाय तत्त्वचरणके प्रतिशयके । जब प्रतिशयरूपसे तत्त्वचरण होता है तो उस प्रवृत्ति निजरा होती ही है यह बात नानी ही गई है । और, अब यह सिद्ध हो गया कि तत्त्वज्ञान और तत्त्वचरणका प्रतिशय इन कारणोंसे परनिश्चयस होता है तब भी यह बात तो न रही कि विज्ञानमात्र परनिश्चयसका कारण है । यह तपका प्रतिशय भी कारण हुआ ।

समाधिचलसे उपपत्तिकर्मफलोपभोगके उपगमसे उपदेश व्यवस्था व परनिश्चयसव्यवस्था माननेकी मीमांसा—अब साक्ष्य कहते हैं कि समाधि विशेष से समस्त कर्मोंके फलका उपभोग मान लिया गया है इस कारण यह दीप न आयागा । सिर्फ तत्त्वज्ञान व तपोविधायके हनुसे नहीं है मोक्ष वह तो हुआ ही है ज्ञानके कारण, किन्तु कैसे ज्ञानसे, सो इसपर कुछ विवेक करना होगा । क्या, कि यह तत्त्वज्ञान स्थिरी-भूत हो जाय वस यह परनिश्चयसका कारण है और यही है समाधि विशेष । हाँ जब समाधिविशेष होता है तब समस्त कर्मोंका फल क्षणमात्रमे ही भोग लिया जाता है । और, फिर परनिश्चयस हो जाता है । ऐसी राशपर समाधान किया जाता है कि फिर यह बातनाओ कि यह समाधि विशेष है क्या ? यह रहता कि ज्ञान स्थिरीभूत हो गया दीप होकर नाम समाधिविशेष है तो देखो तो सही चिन्तमना कि ज्ञान स्थिरीभूत हो गया और स्थिरीभूत ज्ञान होनेपर बन गया परनिश्चयस, अब स्थिरीभूत ज्ञान होनेपर परनिश्चयस होनेपर आशुका उपदेश कैसा हो गयेगा ? फिर तो शकाकारके सिद्धान्तसे उनके ही आगमकी परम्परा न बन सकेगी । अब साक्ष्य कहते हैं कि समस्त तत्त्व-ज्ञानकी जब अस्थिरताकी अवस्था हासी है चिन्तन अवस्था होती है तो वहाँ असमाधि उसके उत्पन्न ही जाती है और उस सकल तत्त्वज्ञानके अनमाधि दशा होनेपर उस योगीके तत्त्वज्ञान उपदेश करना युक्त बन ही जाता है । जब वह योगी, सकल तत्त्वज्ञानी असमाधि अवस्थामें है तब वह उपदेश किया करता है । समाधान करते हैं कि यह बात भी युक्त नहीं है क्योंकि जो सकल तत्त्वज्ञानी गगवान है उसके ज्ञानमें अस्थिरता का विरोध है । जो मज्ज है उसकी अस्थिरता हो ही नहीं सकती । क्योंकि सत्त्वज्ञान ही और अस्थिरता ही इसमे विरोध है कारण कि सत्त्वज्ञान तत्त्वज्ञान कभी भी चलित नहीं हो सकती है । वह क्यों नहीं चलित न बन सकेगा क्योंकि सकल तत्त्वज्ञान तो अक्रमसे है । क्रमपूर्वक नहीं होता । जो क्रमपूर्वक ज्ञान बने उनमे तो चलितपना सम्भव है, पर जो एक साथ ही समस्त विषयका ज्ञान होता है उसमें चलितपनेका अवसर हो कहाँ है ? और यह ज्ञान अक्रमसे होता है यह कैसे सिद्ध है 'सो सुनो । सर्वज्ञका ज्ञान अक्रमसे होता है क्योंकि अन्य विषयोंमें सत्त्वचरणका प्रभाव है । जब सकल तत्त्वज्ञानीने एक ही साथ समस्त तत्त्वोंको ज्ञान लिया, जब कोई तत्त्व प्रत्येक रहा ही नहीं तब विषयान्तर ऐसा है ही क्या जो सत्त्वचरणके विषयमें न आया' हो । तो विषयान्तर ही कुछ नहीं और उसमें फिर ज्ञान चलेगा ही क्या ? तो विषयान्तरमें

सचरण्यका अभाव होनेसे सकल तत्त्वज्ञान अक्रमसे है यह मिथ होता है । सकल तत्त्व-  
ज्ञान अक्रमसे है इस कारणसे वह ज्ञान कभी बलित नहीं होता । और, जो ज्ञान कभी  
बलित नहीं हो सकता वह अस्थिर कैम माना जायगा । अथवा अर्थात् सकल तत्त्व-  
ज्ञान भी विषयान्तरमें चलने लगे आएव अक्रम हो जाय तो फिर समस्त तत्त्वोंका  
ज्ञान होना सम्भव है । अतएव सकल तत्त्वको जाने भी और फिर अन्य अन्य दिग्गोमे  
लगे भी यह कैसे सम्भव है ? जैसे हम लोकोका ज्ञान विषयान्तरमें लग रहा है तो  
सकल तत्त्वका ज्ञान तो नहीं है । तो प्रभु सकल तत्त्वज्ञानी है तो उसमें अस्थिर अर्थात्  
स्था नहीं आ सकती । फिर उस योगीके तत्त्वोपदेश कैसे होगा ? यह आकाशकारके यहाँ  
प्रसन्न व्योमका रथो बना रहगा है ।

तत्त्वोपदेशकालमें सर्वज्ञके ज्ञानको असमाधि रूप व पञ्चात् समाधान  
रूप माननेकी भीभासा— अब मास्य कहते हैं कि तत्त्वोपदेशके दशम उक्त योगीका  
भी ज्ञान विषयान्तरमें समझानेके लिये व्यापार करना हुआ असमाधिरूप अस्थिर हो  
जाता है । अतएव वह समस्त व्यापार निवृत्त हो जाता है शिष्यको समझानेके लिये  
योगीकी दृष्टि में हो रही थी, जब वे सब चेष्टामें निवृत्त हो जाती है तो वह ज्ञान  
स्थिर हो— और वह समाधि नामसे पुकारा जाता है । ऐसी आशङ्कपर समाधान  
नहीं, ठीक है तब तो उस व्यापार ही नाम चारित्र्य रख लीजिए, और  
यों फिर— अतएव ही तो फल आया । अर्थ और अभिप्रायमें भेद न निकला । याने  
तत्त्वज्ञान— और भी जब तक योग्य व्यापार दूर नहीं होता । व्यापार बना रहता  
है तब तो उपदेश चलता है और जहाँ समस्त व्यापारको निवृत्ति हुई, परम  
समाधि— यों फिर उपदेश नहीं होता तो ठीक है । तत्त्वज्ञानका तो यह फल है  
कि— अतएव ही जायें और तत्त्वज्ञानमें शिक्षा जो चारित्र्य है उसका लक्षण है  
परम उपदेश— जाय । सो यद्यपि सर्वत्र आत्ममें परम उपेक्षा ही गयी है फिर भी योग्य  
की दृष्टि में कि अभी व्यापार चल रहा है बिहार दिव्य ध्वनि उपदेशका व्यापार चल  
रहा है । अतएव दिव्य ध्वनि उपदेशका व्यापार चल रहा है अतएव समझिये कि अभी  
शुद्धपरम— निवृत्ति नामका परम शुक्लध्यान नहीं हुआ । उस हीका नाम रख  
लीजिये— अतएव अतिशय शयवा समाधि । जब तक यह अतिम शुक्ल ध्यान नहीं  
होता, अतएव आत्माका परनिश्चयस न होगा और उससे पहिले सबज्ञताके  
पदवात्— उपदेश सम्भव है । तब यही बात हो हुई कि जिसमें पदार्थ ध्यान  
गमित है तो चारित्र्य सहित तत्त्वज्ञान परनिश्चयस तथा अर्थात् सम्प्रदर्शन सम्प्रज्ञान,  
सम्प्रज्ञान— अतएव परनिश्चयसका कारण बना । तो अत न चाहते हुए भी उन  
सभी धर्मों— यही यह बात मानना ही पड़ेगी और ये उनके ही अनेक कथन समा-  
धान आ— अतएव यह बात सामने आ ही गई कि सम्प्रदर्शन, सम्प्रज्ञान और  
सम्प्रज्ञान— अतएव परनिश्चयसका कारण है तब स्पष्ट हो गया ना, कि सबया  
एकात्म— अतएव आत्मा माना गया मोक्ष कारण तत्त्व भी न्यायके विशुद्ध है । जैसे कि

सभी यह माना गया था कि विज्ञानात्र मोक्षका कारण है। मात्रा प्रसन्न है कि अज्ञान और आचरणसे रहित केवल ज्ञानमात्र हो गया यह मोक्षका कारण है, तो यह बात बन तो न सकी। तो सवथा एकान्तवादिभोका यह मोक्ष कारण तथे कि विज्ञानमात्र ही मोक्षका कारण है यह न्याययुक्तिसे विरुद्ध सिद्ध हो गया।

एकान्तवादाभिमत मोक्षकारणतत्त्वकी आगमविरुद्धता—सवथा एकान्तवादियोंका अभिमत मोक्ष कारणतत्त्व ताके ही खुदके आगमसे विरुद्ध है, क्योंकि सभी दाक्षिणिकोंके आगममें दीक्षा आदिक क्रियाओंका और भीतर समस्त रागद्वेषादिक दोषोंके उपरम हो जानेको विधान किया गया है। सभीके ग्रन्थोंमें किसी न किसी रूप में यह उपदेश है ही कि वह दोषा ले, तपश्चरण करे यही तो बाह्य चारित्र हुमा और रागद्वेषादि समस्त दोषोंका अभाव करे, यही हुमा अन्तरङ्ग चारित्र। तब उन सब आगमोंसे यह दिशा तो सिद्ध हो ही जाती है कि बाह्य चारित्र और आन्तर चारित्र मोक्षका कारण है, ऐसी पुनि सभीके आगममें पाई जाती है। इस कारण एकान्तवादिभोका अभिमत “विज्ञानमात्र मोक्ष कारण है” यह आगमविरुद्ध भी है।

अनाहृत ससारतत्त्वस्वरूपकी भी न्यायागमविरुद्धता—जिस प्रकार मोक्षतथे और मोक्षका कारणतत्त्व अनाहृत सिद्धान्तमें न्याय और आगमके विरुद्ध बताया गया है उसी प्रकार अनाहृत सिद्धान्तमें अनुसार अम्पुपगत ससार तत्त्व भी न्याय और आगमके विरुद्ध है। वहाँ इस प्रकारका अनुमान प्रयोग है कि नित्यत्व आदिक एकान्तमें विप्रिया हो नहीं बन सकती अर्थात् अर्थक्रिया परिणति ही नहीं बन सकती। यदि कोई सवथा नित्य है अर्थात् उसमें कुछ परिणमन होता ही नहीं है तो उसमें परिणमन तो नहीं हुआ, फिर ससार कैसे बना ? ससार तो तब बनता है कि कोई जीव है और उसको सुख दुख रागद्वेष जन्म मरण आदिक होते रहें। तो जब जन्म मरण राग द्वेष आदिकका नाम ससार है तो वह तो नित्य एकान्त नहीं हो सकता। अन्याय एकान्तमें भी यहा बात है। जब सब पदार्थ क्षण—क्षणमें नष्ट होने वाले हैं तो जीव भी क्षण—क्षणमें नया नया बना। अब हुमा, दूसरे क्षण मिट गया। उस जीवका ससार क्या हुआ ? तो नित्यत्व आदिक एकान्तमें ससारके स्वरूपकी सिद्धि नहीं बनती। तो अनाहृत सिद्धान्तमें ससार तत्त्व भी न्यायसे विरुद्ध पटना है और इस बातका समर्थन आगे भी करेंगे जिससे यह सिद्ध होगा कि उनके एकान्तमें माने हुए ससार आदिक तत्त्वोंमें उनके आगमके भी विरोध आता है और स्वयं ऐसा कहा भी है कि पुरुष न प्रकृति है, न विकृति है, केवल एक अद्वितीय ब्रह्म ही है, ऐसा बोलने वाले पुरुषोंने स्वयं स्वीकार किया है कि पुरुषके ससारका अभाव है। उनके इस प्रसंगमें दो तत्त्व माने गए हैं—प्रकृति और पुरुष। तो पुरुष न तो विकार करता है, न उसमें कुछ परिणमन होता है। एक अद्वितीय ब्रह्मस्वरूप माना है तब उसके ससारका सद्भाव कैसे हो सकता है ? और फिर उस ही सिद्धान्तमें ससार अंगर बना तो गुणोंका सार

बना क्योंकि प्रकृति भी मूलतः पुरुषकी तरह अपरिणामी है। जब सत्त्व, रज, तम या अहंकार आदिक इन गुणोंका ही ससार बन सकता है। और, कुछ लोग ऐसे हैं कि जो ससार मानते ही नहीं। केवल कल्पनासे ससारकी व्यवस्था करते हैं। तो वह कल्पना भी नहीं बन सकती है। यो किसी भी एकान्तमें जैसे मोक्ष और मोक्ष कारण तत्त्वकी व्यवस्था न बन सकी इसी प्रकार ससार और ससार कारणतत्त्वकी भी व्यवस्था नहीं बनती। तो यहाँ इसमें यह कहा है कि उनके यहाँ ससार तत्त्वका स्वरूप भी न्याय और आगमके विरुद्ध है जो अनेकान्तवादसे विमुख चलकर एकान्तवादको अंगीकार करते हैं।

अनाहृत ससारकारणतत्त्वके स्वरूपकी भी न्यायागमविरुद्धता—अब कहते हैं कि जिस प्रकार अनाहृत सिद्धान्तमें मोक्ष, मोक्ष कारणत्व व ससार तत्त्व सिद्ध नहीं हो सकता इसी प्रकार ससारकारण तत्त्व भी अनेकान्तवादमें विमुख दार्शनिकोंके न्याय और आगमसे विरुद्ध पड़ता है। ससार कारण तत्त्व माना है एकान्तवादमें मिथ्याज्ञान मात्र। सो देखिये मिथ्याज्ञान मात्रके कारणसे ससार नहीं होता, क्योंकि जिस जीवके मिथ्याज्ञानकी निवृत्ति हो जानी है न रहा मिथ्याज्ञान फिर भी तदनन्तर मोक्ष नहीं देखा गया, उसके ससारकी निवृत्ति न बननेसे यह सिद्ध होता है कि ससार मिथ्याज्ञान कारणपूर्वक नहीं है। अनुमान प्रयोग भी है कि जिसको निवृत्ति होनेपर भी जो निवृत्त नहीं होता है वह तन्मात्रकारणक नहीं है। महलके निर्माणमें बड़ई आदिक बहुतेरे काम करने वाले हैं तो बड़ई आदिककी कभी निवृत्ति हो जाय, वे न रहे तो घर, महल, देवालय आदिक तो निवृत्त नहीं होते। हमने सिद्ध है कि वे देव गृहादिक तक्षादिमात्रके कारणसे नहीं हैं। वहाँ जैसे कारीगर बड़ई आदिक एक निमित्त कारण हुए हैं, अन्य निमित्त भी हैं। तो केवल तक्षादिमात्र कारणक महलों को नहीं कहा जा सकता। क्योंकि उनकी निवृत्ति होनेपर भी महलकी निवृत्ति नहीं देखी गई। यो ही यहाँ भी परलिये कि मिथ्याज्ञानकी निवृत्ति होनेपर भी ससार निवृत्त होता हुआ नहीं देखा गया। जीवोंको जब तत्त्वज्ञान उत्पन्न होता है उसके बाद भी बहुत कुछ समय तक वे लोकमें रहते हैं, उनका ससार बना हुआ है। तो इससे सिद्ध है कि ससारका कारणतत्त्व केवल मिथ्याज्ञान मात्र नहीं है। इस अनुमान प्रयोग में जो हेतु दिया गया है कि मिथ्याज्ञानकी निवृत्ति होनेपर भी ससारकी निवृत्ति न होनेसे यह हेतु अमिद्ध नहीं है क्योंकि सम्प्रज्ञानकी उत्पत्ति होनेपर मिथ्याज्ञान तो अलग हट हो गया है, इसमें कोई विवाद नहीं। लेकिन सम्प्रज्ञानकी उत्पत्ति होनेपर मिथ्याज्ञानकी तो निवृत्ति हुई, किन्तु मिथ्याज्ञानकी निवृत्ति होनेपर भी अभी रागद्वेष आदिक दोष निवृत्त नहीं हुए हैं और इसी कारण अभी ससार भी निवृत्त नहीं हुआ है, ऐसा सांख्य आदिक दार्शनिकोंने स्वयं भी कहा है और युक्तिसे भी यह बात प्रसिद्ध होती है कि सम्प्रज्ञान होनेपर मिथ्याज्ञान ही तो दूर हुआ। अभी जो वासनावश रागद्वेषादिक चल रहे हैं उनकी निवृत्ति नहीं हुई, उनकी भी पूर्णतया निवृत्ति हो जाय

श्रीर परम सदायि गात्र वने जहाँ कि योग वरिस्पद भी न रहे, तब जाकर परमियोग होता है। तो हेमिये ! मिथ्याज्ञानकी निवृत्ति होनेपर भी रागद्वेषकी निवृत्ति न होनेसे संसारकी निवृत्ति न हुई तब कदम मिथ्याज्ञानमान हो समारका कारण है। तो यान नहीं। दोषोको भी समारका कारण यत्नसे बान्धोगम है, तो ज्ञानमन भी यह सारकार किया गया है, यद्यपि रागद्वेष समारके कारण है, ऐसा भी ता यत्नकारके भागम में उपदेश बना है। तब सारकार कारणसत्यको ज्ञान मिथ्याज्ञानमान मानता यह व्याप और व्यापके सिद्ध सिद्ध होता है। इस प्रकार ज्ञानाहुत व्याप और रागमन विरुद्धभावा होनेसे परह्य प्रभु ही मुक्तिप्राप्तके विचारको बना था है। मयज्ञ है चोतराग है यह निश्चित होता है और इस ही कारण ये सर्वज्ञ प्रभु, यह ज्ञान ज्ञाना-नेता, ज्ञान विज्ञको ज्ञाता, सकल ज्ञानों, ज्ञानों में याने तत्वावध है। र प्राप्ति में प्रेक्षकान पुरुषोके स्तवन करनेके योग्य न है, हमसे कोई मन्त्र नहीं रहता।

सामान्यतया सर्वज्ञत्व सिद्ध होनेपर भी ये ही मयज्ञ है ऐसा निश्चय करनेकी श्रमना—तानेकी शका व ज्ञानता समाधान—यह इस प्रसंगमें दारिद्र्यवादी ज्ञान के लक्ष्यसे ही व्यापदनी है, चोतराग है, उनका विरोध है। फिर पर ये ते ही है ज्ञान ही है आदिक रूपसे निश्चय न किया जानेसे यह कदम, यह निर्देश ज्ञानावधान का भाव है यह ठीक नहीं ज्ञान है। अतः उन सर्वज्ञ द्रष्टाके कारणव्यापारकमें व्यभिचार देना जाता है यद्यपि ज्ञान ग्रह विहार ग्रहण का मान्य है लोग जैसे ही व्याप लोग भी विहार करते हैं। जो चोतराग नहीं है उन पुरुषोंमें । म प्रकारका व्यापार देना जाता है। तब यह निश्चय कैसे किया जा सकता है। जो जो ज्ञान चोतराग सबज्ञ ग्रहणदे है वे ही स्पष्ट है, क्योंकि सराग पुरुषोंके । पुरुषाकी तरह चेष्टा होती है उनका विचार ही निश्चय जा सकता है। तब ज्ञानावधान के विषयमें कहना कि वह व्याप तुम हो दो, यह निर्णय कैसे सिद्ध किया जा सकता है ? ऐसा कथन करने वाले दारिद्र्यवादीयोंके प्रति समाधान किया जाता है । ज्ञान तो कर दी गई, लेकिन उनके यहाँ भी यही बात घटित कर देनेके कारण फिर उनके अभिमत प्रभुके लिए कैसे सिद्ध किया जा सकता है ? फिर किस बातपर यह विशेष मान्यता दी जा सकती है कि उनका ही गुरु गुरु है, क्योंकि विभिन्न अभिमत होनेके कारण व्यापार और दसनासाव आदिककी सक-जता जब बर्दाश्त जाती है तो फिर किसीमें भी प्रतिशयका निर्णय नहीं किया जा सकता है, क्योंकि चोतरागकी तरह सराग पुरुष भी चेष्टा करने वाले होते हैं, मायायी पुरुष भी होते हैं। अपनेको देव और महान गुरु सिद्ध करनेकी मायाविद्योकी अभिला-षायें भी रहती हैं। जो उनके भी नाना प्रकारके परिणाम होनेसे गमन वचन आदिक में सकलता होनेके कारण किसी भी पुरुषमें महत्ताका निश्चय नहीं किया जा सकता, फिर यह कहना कि सुगत ही गुरु है आदिक रूपसे दूसरोंका प्रतिषेध करके अपने अभि-मतके लिए गुरुत्व सिद्ध करनेकी बात कैसे घटित हो सकती है ? जब एक नीति बन

दी है कि बीतरागकी तरह राग भी चेष्टा करता है तो कैसे यह निश्चय किया जाय कि यह ही प्रभु है ? अब तो ज्ञानवान पुरुषोंके भी विसम्बाद डाल दिया गया, फिर कहा हय किनासको प्रसन्न करे कि यह ही गुरु हैं । देखिये—ज्ञानवान बीतराग पुरुषके विगम्बाद की भी किसी भी विषयमे सम्भव नहीं होता । यदि ज्ञानवान बीतराग पुरुषमे विसम्बादकी सम्भावनाकी जानी लगे ठा सुगत आदिक अपने-अपने अग्रिमत गुरुजनोंमे भी अविश्वासका प्रसंग आ जायगा । और, फिर अपने-अपने अग्रिमत गुरुओं को अन्य अन्य गुरुओंसे एक विशेषरूपसे माननेकी अनर्थकता हो जायगी । सिद्ध ही नहीं कर सकते हैं । इससे विवेक करना होगा व्यापार और वचनालाप और आकार विशेषोका ज्ञानवान पुरुषोमे साक्य सिद्ध नहीं होता । क्योंकि सनमें विविध अभिप्राय की उत्पत्ति नहीं है । विविध अभिप्राय होना है तो रागादिमान अज्ञानी जनोके प्रसिद्ध है, निर्दोष भगवानमे विविध अभिप्रायकी निवृत्ति है । तब इस ज्ञानवान भ्रातृ सर्वशदेव के यथार्थ प्रतिपादन करनेका अभिप्राय है अथवा यथार्थ प्रतिपादन है इस बातका निश्चय हो जाता है । तब यह 'नराय' करना होगा कि यह चेष्टा विशुद्ध है, यह चेष्टा छोटे अभिप्रायसे है । ऐसा विवेक लिए बिना तो कुछ भी सत्य सिद्ध नहीं कर सकते ।

शरीरित्व हेतु विचित्राभिप्रायताका निर्णय करनेमे शकाकारके मत मे स्वयमे विद्वम्भनो यहाँ क्षणिकवादी विविध अभिप्रायपनेका हेतु बताकर सबज्ञ से भी पार वचन आदिककी सरागणोंके साथ सकरता, सहशता दिखाकर भरहत्त मे सबज्ञके अनिश्चयकी बात कह रहे हैं । तो वे यही बतायें कि किन हेतुमे वे सभी पुरुषोंग 'आहे वे सर्वज्ञ हो अथवा असर्वज्ञ हो, विविध अभिप्रायपनेको किम तरह निश्चय करते हैं जो कि गृह्य है और व्यापारादिककी सकरताका हेतु, बनता है । इस प्रकारका विविध अभिप्राय सनमें किस प्रकार निश्चय करोगे ? यदि कहो कि शरीरित्व हेतुमे हम सनक विविध अभिप्रायका निर्णय कर लेंगे ऐसा अनुमान प्रयोग बनाकर कि सबज्ञ योग्यमे विविध अभिप्राय है शरीरी होनेसे हम लोगोंकी तरह । जैसे कि हम लोग शरीर ता हम लागोमे विविध अभिप्राय पाये जा रहे हैं, सर्वज्ञ भी शरीर है सकल परमात्मा तो शरीर सहित माना ही गया है । अनएव, उनमे विविध अभिप्रायकी सिद्धि हो जाती है । इसके उत्तरमे कहते हैं कि फिर तो शरीरी है इस ही हेतु सुगतमे भी असर्वज्ञताका निश्चय हो जाय । वह भी शरीरी है अतएव 'वह' भी विविध अभिप्राय वाला हुआ । तो जैसे कोई मायावी पुरुष अपना विविध अभिप्राय रख सकता है इसी प्रकारके विविध अभिप्रायकी वहाँ भी सिद्धिमान लीजिए ।

स्वेष्ट गुरुमे आपत्तिनिवारणार्थ शरीरित्व हेतुको सदिग्धविपक्ष व्या-  
वृत्तिक कहनेपर इसी कारण विचित्राभिप्रायताके भी अनिश्चयकी सिद्धि—  
अब यहाँ क्षणिकवादी कहते हैं कि सुगतमे तो शरीरित्व हेतुको सदिग्ध विपक्ष व्या-



विना लिङ्ग के स्वेष्टविशेषिण मानने वालोंके यहा अनुमानकी असिद्धि अब यहाँ क्षणिकवादी कहते हैं कि सुगतकी विशेषताका मानना अनुमानसे बन जायगा । उत्तरमें कहते हैं कि पहिले विचित्र अभिप्राय दिखाकर कार्योकी सकरता बताने वाले क्षणिकवादी लोग अनुमानकी ही तो सिद्ध करने कि अनुमान भी कुछ हो सकता है क्या ? इस तरह सदिग्ध अभिप्राय वालोंके अनुमानकी सिद्धि नहीं हो सकती । अभी और तो एक चेतनके सम्बन्धमें बात कही, किन्तु जो चेतन नहीं है, जिसके कोई अभिप्राय नहीं है ऐसी अग्नि आदिकके भी कायहेतुपना स्वभावहेतुपनेका नियम नहीं बन सकता । किस प्रकार ? सो मु- । काष्ठ आदिक ईवन सामग्रीके होनेपर कहौ अग्नि प्राप्त होती देखी गई है और कहीं काष्ठ आदिक सामग्रीके अभावमें प्राय करके अग्नि उपलब्ध होती हुई नहीं देखी गई ऐसी भी बात हो सकी है, पर यह भी होजाता है कि काष्ठादिक सामग्री विशेष नहीं है और मणि आदिककी जो अग्नि है याने सूर्य-कांत मणिमें अग्नित्व सम्भव देखा गया है तो अभी तो आप चेतनकी बातमें शका कर रहे हैं कि भाई सर्वज्ञ भी पुरुष है । तो विचित्र अभिप्राय पुरुषोमें हुआ करता है । जैसे कि हम लोगोमें नाना प्रकारके विचित्र अभिप्राय हो जायें करते हैं तो वहाँ भी विचित्र अभिप्राय होगा, फिर वह हो सर्वज्ञ है यह निगय कैसे होगा । उक्त प्रकार तो तुमने चेतनमें सदेह किया, किन्तु अब अचेतनमें भी सदेह बनने लगा कि देखो अग्नि काष्ठ आदिक सामग्रीसे उत्पन्न होती है और धूम होनेसे अग्निका अनुमान करते हैं, लेकिन अब तो यहाँ सूयकान्त मणिमें भी अग्नित्व पाया जा रहा और धूम है नहीं, तब अनुमान कुछ तन हो न सकेगा इस विधिमें । यदि कहो कि जिस जाति वाली जो बात जिसमें होती हुई देखी गई है उस जाति वाली वह बात उस जातिमें ही होती है । उत्तरमें कहते हैं कि यह भी तुम्हारा कठिन नियम है, इसमें भी अभी निरूप्य होनेकी गुणादिस नहीं है । देखिये । धुँवाँ और अग्नि, इनमें जातिपनेका कहाँ निरूप्य हो सकेगा ? तब इसमें व्यापक व्यापक भावका किम प्रकार निरूप्य किया जा सकेगा ? जयवा कोई अनुमान बनाया गया कि यह वृक्ष है आग्न होनेसे तो यह अनुमान भी न बन सकेगा । अनुमान सा किया कि यह वृक्ष है आग्न होनेसे, किन्तु आग्न नाम एक वृक्षका भी है और आग्न नामकी रता भी होती है । तो आग्नत्व तो जतामें भी पाया गया लेकिन वृक्ष वृक्ष तो नहीं है । तो इस तरह कहीं भी चित्त नि शक नहीं होसकता, तो ये श्रुतपूर्व सज्ज मानने वाले एकांतवादिओके वहाँ तो अपना ही विघात हो जाया है उनके ही कथनसे, इस कारण पुरुषत्व हेतु देकर विचित्र अभिप्रायका निरूप्य बनाना सर्वज्ञमें और उनकी सर्वज्ञतामें सदेह करना, अनिश्चय करता यह वृक्ष क्षणिकवादीके सभी सिद्धान्तोका विघात कर देने वाली है । अब उन्हें मानना ही चाहिए कि जब साधारण पुरुषोमें विशेषता नजर आ रही है सज्ज, पुरुषोमें सब अन्य पुरुषोंकी भोति प्रसर्वज्ञत्व सद्योपत्यकी वहाँ शका नहीं की जा सकती है ।

अंतरवित्त अनुमानमें व्याप्ति दंतिकी शर्तकारका प्रयास व उसका

निराकरण—आकाशकार कहते हैं कि काष्ठ आदिक सामग्रीसे उत्पन्न हुई अग्नि जिस प्रकारकी देखी गई है, उस प्रकार मणि आदिक सामग्रीसे उत्पन्न हुई अग्नि नहीं देखी गई इस कारण जिस जातिकी जो जितनी देखी जाती है वह उस ही जातिके पदार्थसे हो सकती है, अन्य प्रकारके पदार्थसे नहीं हो सकती । तब फिर धूम और अग्निमें व्याप्य व्यापक भावका नियम कैसे न होगा । और भी देख लीजिये कि जिस प्रकारका आभ्रपना वृक्षत्व व्याप्त है उस प्रकारका आभ्रपना सत्तारूपसे व्याप्त नहीं है, सो आभ्रत्वका वृक्षत्वके साथ व्याप्य व्यापक भावका नियम कैसे दुर्लभ हो जायगा ? वह भी सिद्ध हो जायगा । तब यह दोष देना कि विचित्र अभिप्रायका हेतु बताकर किसी पुरुष विशेषमें सर्वज्ञत्वमें सदेह करनेकी निम्नमें व्यवहार प्राप्ता है, सो व्यवहार नहीं प्राप्ता । इस शकके समाधानमें कहते हैं कि ऐसा कहने वाले क्षणिकवादी प्रत्यक्षका भी प्रस्ताप करते हैं । देखिये—काष्ठादिक सामग्रीसे अन्य होनेके कारण यद्यपि वह अग्नि कार्य काष्ठ सामग्री अन्य रूपसे प्रतीयमान हो रहा है, तो होमो, लेकिन वह कारणविशेषका उत्पन्न भी कर देता है इसमें कारण विशेष है काष्ठादिक सामग्री । उसका भी उत्पन्न है । अन्य प्रकारकी अग्नि भी उस प्रकारसे पायी जाती है । तब विचित्र अभिप्रायकी बात कहकर जैसे सवज्ञत्वमें सदेह डाला है इसी प्रकार प्रत्येक अनुमानमें व्याप्य व्यापक भावका अभाव घटित करने, फिर अनुमानकी सिद्धि कैसे हो जायगी ।

यत्नतः परीक्षित कार्यमे कारणसाधकता माननेपर सुव्यवस्थाकी सम्भत्ता—आकाशकार कहते हैं कि बड़े यत्नसे प्रयोगसे परीक्षित किए गए कार्य कारणका उत्पन्न नहीं करता है सो उस अग्निसे सम्बन्धमें परीक्षा करनेके बाद तो वहाँ कार्य कारणकी व्यवस्था सही बन जाती है । इसके समाधानमें कहते हैं कि ठीक है । तुमने जो कहा उसे ही तो हम कह रहे हैं । जैसे यत्नसे परीक्षा किए गए कार्य कारणका उत्पन्न नहीं करता इसी प्रकार यत्नसे पुरुषत्व आदिक स्वभावकी नियोजन करनेपर पुरुष विशेषत्वका सर्वज्ञत्वके साथ व्याप्य व्यापक भाव बन जायगा । उसका भी उत्पन्न न होगा । हाँ यत्नसे, परीक्षासे करनेकी बात जैसे सभी अनुमानोंमें बतायी जा रही है उसी प्रकार परीक्षा करनेकी बात यहाँ भी प्रधान है । जो व्यापार व्याहार आदिक विशेष है यत्नज्ञ रागादिमानमें जो सम्भव न हो ऐसे व्यापारादिक विशेषकी यत्नपूर्वक परीक्षा कीजिए । यत्नसे परीक्षित व्यापार व्यापार आदिक विशेष भ्रमबलमें ज्ञानादिक उत्कृष्टताका उत्पन्न नहीं करते । परीक्षा करनेके बाद कि ऐसा अनुमान व्यापार व्यवहार अनुज्ञ और बुद्धिमान जोवोंमें सम्भव नहीं होता । इससे सिद्ध है कि ऐसा व्यापारविशेष जहाँ पाया जाय वहाँ ज्ञानकी अवस्था है । तब यो कहने वाले दार्शनिकोंके कि यत्नसे परीक्षित हुए व्याप्य व्यापकका उत्पन्न नहीं करता, यों कहने वालोंने यह बात सिद्ध कर दिया कि पुरुषविशेषत्व स्वभाव है, व्याप्य है और उससे सिद्ध किम्वत्ता रहा है सर्वज्ञता व्यापक । तो यह पुरुष विशेषत्व

जिसकी यत्न और मुक्तिसे परीक्षा की गई है वह सर्वज्ञको सिद्ध करता है। उसका उत्प्लवण नहीं करता क्योंकि जैसे अन्य अनुमानमें व्याप्य व्यापक भावको परीक्षा करके मान रहे हो इसी प्रकार इस प्रकृत अनुमानमें भी व्याप्य व्यापक भावकी परीक्षा करके मान लीजिए।

यत्नतः परीक्षित प्रतिशायी व्याहारसे न्यायागमाविरुद्ध भाषित्वकी सिद्धि — प्रयत्नपरीक्षित साधन साध्य साधक ही है, फिर भी यदि कोई गलती होजाय तो यह जानने वालेका अपराध है कि उसने परीक्षा भली प्रकारसे नहीं की। पर अनुमानका अपराध नहीं है। और इस तरह जो यत्नसे परीक्षित व्याप्यको व्यापक सिद्ध करने वाला मानते हैं वे हमारे अनुकूल हैं, आचरण कर रहे हैं। कोई अगर अत्यन्त मद बुद्धि वाला पुरुष हो जो धूम आदिककी परीक्षा करनेमें भी समर्थ है तो उस धूम आदिकसे अग्नि आदिकके ज्ञान किए जानेमें व्यभिचार देला जायगा। पर जो बुद्धिमें बड़ा प्रतिशयवान है, जो सर्वत्र परीक्षा करनेमें समर्थ है वे जैसे धूम आदिक, अग्नि आदिकको नहीं दूषित करते हैं उसी प्रकार जो परीक्षा करनेमें समर्थ हैं ऐसे बुद्धिमान पुरुष भी व्यापार व्यवहार आकार विशेष देखकर यह सिद्ध कर ही लेंगे कि इस जगह विज्ञानका पूर्ण प्रकर्ष है, इस प्रकार यह बात सिद्ध होती है। सो ब्राह्मण शासनमें मुक्ति और शास्त्रका अवरोधो कथन है और इसके मूलप्रणेता भगवान् ग्रहण मुक्तिशास्त्रके अवरोधसे बचने वाले हैं अतएव वे निर्दोष हैं, अतएव वही सर्वज्ञ हैं, हम प्रकारकी बात सिद्ध हो ही जाती है। "मुक्तिशास्त्रके अवरोधो बचनपना होनेसे" यह हेतु इस बातको सिद्ध करता है कि ग्रहण भगवान्में सर्वज्ञता है और अब कोई भी बाधक प्रमाण उसमें सम्भव नहीं है। इसी बातको स्वामी समतन्त्राचार्यने इस कारिकामें स्पष्ट किया है क्योंकि जिस कारण मुक्ति शास्त्रसे अविरुद्ध बचन है, उस ही कारणसे यह सिद्ध है कि सर्वज्ञताकी सिद्धिमें बाधक प्रमाण असम्भव है और जो सनतधर्माधकप्रमाणालाका अभाव है भगवान् तुम हीमें है अतएव तुम ही निर्दोष और सदा हो। ब्राह्मण शासनमें अवरोध है यह कैसे सिद्ध करनेके लिये इस कारिका में यह शब्द दिया है कि "अवरोधोपपद्यन्ते ते प्रसिद्धेन नवाच्यते" जो आपका दृष्ट है याने शासन है वह प्रमाणसे बाधित नहीं होता है।

प्रणष्टमोह निरीह सर्वज्ञ प्रभुके शासनको दृष्ट शब्दसे कहनेकी उपचाररूपता—अब इस प्रसंगमें जोहो यह बात विचारी जाती है कि यहाँ जो दृष्ट शब्द दिया है आपका जो दृष्ट है वह बाधित नहीं है तो यहाँ दृष्ट शब्द देना उपचार से है। भगवान्में दृष्टा नहीं है। दृष्टाके अभाव पूर्वक भगवान् आपका कथन करते हैं और दृष्ट कहते हैं दृष्टाके विषयभूत तत्त्वको। तो भगवान्का उपदेश भगवद्गीर्वाणके भाग्यसे और बचन योगके कारण होता है लेकिन दृष्टा न होनेसे भगवान्में दृष्ट शासनका उपचार किया गया है। जो पुरुष ऐसा सन्देह करे कि दृष्टाके बिना

प्रवृत्ति तो होती ही नहीं तो उन्हें वह समझ लेना चाहिए कि कहीं कहीं २२ बिना अभिप्रायके भी वचन होते हैं इसका प्रतिषेध नहीं किया जा सकता । प्रकरणमें, यह बात कही जा रही है कि इष्ट कहते हैं इच्छाके विषयभूतको तो जिसका मोह प्रसीए हो गया है ऐसे भगवानमें मोह पर्यायात्मक इच्छा सम्भव ही नहीं है, क्योंकि हम विषयमें अनुमान प्रयोगसे ऐसा निश्चय कर लिया जात। है सर्वज्ञ भगवानके शासन प्रकाशनके लिए इच्छा नहीं होती क्योंकि वह क्षीण मोह है । उनका मोह समस्त निष्क्रान्त हो गया है । मोह उत्पन्न होनेका कारण भी नहीं रहा । जिस प्रकार कि अल्पज्ञ लोगोके शासनको प्रकाशन करनेके लिए इच्छा उत्पन्न होती है ऐसा भी है प्रशस्त राग नहीं हो सकता । जो सर्वज्ञ है, प्रणष्ट मोह उनमें मोह अब रच भी नहीं रहा । शासन प्रकाशननिमित्त भी सर्वज्ञके इच्छा नहीं है, प्रणष्टमोह होनेसे । यह बात अनुमानप्रयोगसे सिद्ध है । अतएव सर्वज्ञ भगवानके शासनको प्रकट करनेके अर्थ इच्छा सम्भव नहीं है । इस प्रकार वह केवल व्यभिहेकी हेतु निरभिप्राय वचनको सिद्ध करता है अर्थात् अभिप्रायके बिना भी वचन खिर सकते हैं ।

निरभिप्राय वचनवृत्तिकी सभावता — यहाँ कोई शका करता है कि सर्वज्ञ भगवान इच्छाके बिना बोल नहीं सकते वक्ता होनेसे, हम लोगोकी तरह । जैसे कि हम लोग वक्ता हैं, वचन बोलने वाले हैं, तो हमारे वचन इच्छाके बिना तो नहीं होते । ऐसे ही सर्वज्ञ भगवानका भी वचन है । तो यहाँ भी इच्छाके बिना नहीं हो सकता । उत्तरमें कहते कि यह नियम नहीं है कि बिना अभिप्रायके वचन निकले ही नहीं । यदि ऐसा ही माननेका दृष्ट करेंगे बिना इच्छा अभिप्रायके वचन निकलते ही नहीं तो उसमें यह दोष है कि जो मनुष्य सो रहा है और सोते हुएमें भी वह कुछ वचन बोल रहा है तो वहाँ भी इच्छा और अभिप्रायके बिना वचन प्रवृत्ति है सो यह कैसे हो गई ? सोती हुई हालसमें व कुछ शब्द स्थलित हो रहे हैं उस समयमें वचन व्यवहार आदिकका कारणभूत इच्छा तो नहीं है । तो इच्छाके बिना भी जब कोई बड़ा प्रवर्तन हो जाता है तो यह नियम कैसे रहा कि इच्छाके बिना वचन निकल ही नहीं सकते ? प्रभु सर्वज्ञके इच्छाके बिना वचन इस कारण चलते हैं कि पहिले लोक कल्याण भावनासे वां पुण्य संपाजित किया था उसके उदयमें वचन योगके कारण भव्य जीवोके पुण्यके उदय के कारण उनकी प्रवृत्ति होती है । तो वचन बोलनेकी बात कहकर रागियोको समानता देकर सर्वज्ञपनेका निषेध करना युक्तिसंगत नहीं है ।

सुषुप्तिदशामे हुए वचन प्रवर्तनका पश्चात् स्मरण न होनेसे प्रति-सविदिताकारा इच्छाके अभावका निर्णय — सोची हुई अवस्थामें वचन व्यवहार जो निकलते हैं जहाँ कि स्थलित रूपमें शब्द आदिक बोलनेमें आते हैं ऐसे वचन व्यवहार होकर भी उसके कारणभूत इच्छा नहीं है । उस समय में इच्छा क्यों सम्भव नहीं है ? यो कि इच्छा होती है प्रतिसम्बिदिताकार अर्थात् प्रत्येक वचनके साथ नियतरूपसे

सम्बिन्दत आकार इच्छासे होता है। तभी तो लोग बड़े सम्बन्धसहित बड़े व निम्नवर्गों में वचन बोलते हैं। जैसे कोई आधा घटा तक धारा प्रवाहसे भाषण करता है तो वहाँ प्रत्येक वचनके साथ ज्ञान चल रहा है और इच्छा भी चल रही है। तो इच्छा हुआ करती है प्रतिसम्बिन्दिताकार। वह यदि सोई हुई अवस्थामें मान लिया जाय तब तो फिर उसका स्मरण होना चाहिए अन्य अभावकी तरह। जैसे अन्य काम करनेकी इच्छा होती है और उन इच्छाश्रोतवक कार्य किया जाता है तो उस समयमें उसके पश्चात् उसका स्मरण भी होता है। यह कार्य किया था, ऐसे ही सोई हुई अवस्थामें यदि इच्छा प्रतिसम्बिन्दिताकार बने उन वचनके साथ साथ इच्छा चल रही है तो बादमें भी स्मरण होना चाहिए लेकिन सोई हुई हालतमें कोई कुछ बड़बड़ा जाय तो जगनेपर उसका स्मरण नहीं होता। इच्छा अप्रतिसम्बिन्दिताकार सम्भव ही नहीं होती। और तभी उस इच्छाका व कार्यका बादमें स्मरण नहीं रहता। न तब ही स्मरण है न उत्तरकालमें स्मरण है। इससे सिद्ध है कि 'वहाँ' इच्छा नहीं है। सोई हुई हालतमें इच्छाके न होनेपर भी वचन व्यवहार होता है उससे ही सिद्ध है कि वचन व्यवहार कभी इच्छाके बिना भी हुआ करता है।

सुपुनवचनवृत्तिको इच्छापूर्वक सिद्ध करनेमें दिये गए वानप्रवृत्तिरव हेतुकी अप्रयोजकता—शकाकार कहते हैं कि सोई हुई अवस्थामें जो वचनादिक प्रवृत्ति होती है उसका कारण पूर्वकालमें की गई इच्छा है। जाग्रत अवस्थाके जो इच्छा की गई थी वह इच्छा वचनादिक प्रवृत्तिका कारणभूत है और फिर उस वचनात्मक प्रवृत्तिसे अप्रतिसम्बिन्दिताकार इच्छा अनुमे हो जायगी। याने वहाँ पर यद्यपि प्रत्येक वचनके साथ ज्ञानाकार नियत नहीं हुआ लेकिन इच्छा है ऐसा अनुमान से सम्भव हो जाता है। इस शकाका उत्तर देते हैं कि फिर तो वह अनुमान है क्या सो.वताओ। तब यहा शकाकार अनुमान दे रहा है कि देखिये यह अनुमान है कि विवादापन्न यह वचनादिक प्रवृत्ति, सोई हुई अवस्थामें होने वाला वचन व्यवहार इच्छापूर्वक है क्योंकि वचनादिक प्रवृत्ति होनेसे। प्रसिद्ध इच्छापूर्वक वचनादिक प्रवृत्तिकी तरह। अब इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह हेतु अप्रयोजक है। किस प्रकार कि जाग्रत पुरुषके व एकचित्त वाले पुरुषके वचनादिककी प्रवृत्ति इच्छापूर्वक होती हुई जानी गई है अन्य देशमें, अन्य कालमें भी उस ही प्रकार जाग्रत और एकचित्त वाले पुरुषकी वचनादिक प्रवृत्ति इच्छापूर्वक सिद्ध की जा सकती है न कि अन्य प्रकारके पुरुषकी। सोई हुई अवस्था वाले पुरुषके अथवा किसी अन्य जगह किसीका मन लगा हुआ है ऐसे पुरुषके जो वचनादिक प्रवृत्ति होती है उसे इच्छापूर्वक नहीं मान सकते, क्योंकि इस तरह माननेमें अतिप्रसंग आयागा। कोई साया घटका भी धूम निकल रहा हो वह भी अग्निका गमक बन जायगा कोई यों ही अनुमान बनाने, लगे कि देखिये ! वचन सीग चाले होते हैं, क्योंकि गो शब्दके द्वारा वाच्य होने से। शब्दके अनेक अर्थ हैं— गाय, किरण, वचन आदिक, तो वू कि गो शब्दके द्वारा

वाक्य ये हृद्य देने वाले पशु हैं और ये सींग वाले देने गए हैं यों वचन भी पू कि गो शब्दके द्वारा वाक्य हैं अतएव वचन भी सींग वाले बन बैठे। यों अनेक प्रकारके विविध अति प्रसंग आ जाते हैं।

वाक्यप्रवृत्तिकी इच्छापूर्वकत्वसे व्याप्तपनेकी अमिद्धि—सोई हुई भव-  
त्वा वाले पुरुषके अथवा अन्य विषयमें जिसका मन लगा हुआ है ऐसे पुरुषकी ओ  
वचन आदिक प्रवृत्ति है वह इच्छापूर्वकपनेसे आशु नहीं है, अनुमानमें जो साध्य साधन  
बताया गया है कि सुषुप्त पुरुषके वचनादिक प्रवृत्ति इच्छापूर्वक है वचनादिक प्रवृत्ति  
होनेसे। यों साध्य बताया गया है इच्छापूर्वक और हेतु बताया गया है वचनादिक  
प्रवृत्ति होनेसे। तो साधन और साध्यकी व्याप्ति आशुत अवस्था बाने और एक चित्त  
वाले पुरुषमें तो लगायो जा सकती है लेकिन मोए हुए या अन्य विषयमें जिसका चित्त  
पड़ा हुआ है ऐसे पुरुषके वचनादिक प्रवृत्ति इच्छापूर्वकपनेसे आशु नहीं है, क्योंकि  
ऐसे स्थलमें उस व्याप्तिकी अवगति असम्भव है। अतस्तामो उस व्याप्तिकी कौन जान  
सकेगा, स्वसतान या परसतान ? उस व्याप्तिकी सम्भन्ध क्या यह इस ही शरीरमें  
उत्पन्न होने वाले ज्ञान सतानमें सम्भव है या व्याप्तिका ज्ञान दूसरेके शरीरमें उत्पन्न  
होने वाले ज्ञानोंकी सतानमें सम्भव है ? ज्ञानको या आत्माको नित्य तो माना नहीं  
लक्षिकवादियोंने, ज्ञान शायतन माना है। तो वो देह सोया हुआ है उस देहका ज्ञान  
सतान उस व्याप्तिकी जानता है या दूसरे देहमें होने वाले ज्ञानोंकी सतान इस सोये  
हुए की वचनादिक प्रवृत्ति इच्छापूर्वक है, इस प्रकार व्याप्तिकी जान= ? स्वसतान  
में व्याप्तिका ज्ञान सम्भव नहीं है अर्थात् सुषुप्तके वचनादिक प्रवृत्ति इच्छापूर्वकपनेके  
साथ व्याप्ति हो ऐसा ज्ञान स्वसतानमें सम्भव नहीं है। स्पष्ट ही है जगत् कारण कि  
ऐसा ज्ञान अगर बना हुआ हो सोये हुएमें तो सोई हुई जागृत हो गया कहलायेगी ?  
सोया हुआ है या अन्य विषयमें मन लगा हुआ है। ऐसा पुरुष यह जान जाय कि वह  
प्रवृत्ति इच्छापूर्वक हो रही है यह बात स्पष्ट असंगत है ? यदि कहो कि पीछे जब  
उठता है, तब तो नव जान जाता है। तो यह बात भी असंगत है। देखिये—स्वयं  
नहीं सोया हुआ है बाने जगा हुआ है या अन्यमें मन वाला नहीं अर्थात् एक जगह  
चित्त वाला होता हुआ है। ऐसे सुषुप्त और अन्यमनस्ककी प्रवृत्ति यह इच्छापूर्वक-  
पनेसे आशु है ऐसा जाना जाता है, यों बोलने वाला कोई कंठे निर्वाह वचन वाला  
बुद्धिमानके द्वारा सम्भन्ध जा सकता है ? यदि कहो कि उस समय अनुमानसे उस  
व्याप्तिका ज्ञान हो जायगा। सोई हुई अवस्थामें जो वचनादिक प्रवृत्ति होती है वह  
इच्छापूर्वक है यह सिद्ध करनेके लिए व्याप्तिका ज्ञान तो करना ही होगा कि सुषुप्त  
की वचना प्रवृत्तिकी इच्छापूर्वकपनेसे व्याप्ति है। यह जाने बिना वह अनुमान निर्वाह  
तो न हो सका। उस व्याप्तिके ज्ञानकी बात यदि अनुमानसे बतावेंगे तो अनवस्था दोष  
होया। उस व्याप्तिके ज्ञान करनेके लिए जो अनुमान बताया जायगा उसमें भी व्या-  
प्तिका ज्ञान तो करना ही होगा। व्याप्तिका ज्ञान किए बिना अनुमान तो नहीं

बनता । तब और अन्य अनुमानकी अपेक्षा बनेगी । इस तरह नवीन अनुमानकी व्याप्तिका ज्ञान करनेके लिये नवीन नवीन अनुमान बनाये जाते होंगे । बहुत दूर भी जाकर कोई अवसर नहीं मिलता कि किसी अनुमानकी व्याप्तिका ज्ञान प्रत्यक्षसे बन जाय । तो सुसुप्त और अन्धमनस्ककी वचन प्रवृत्तिका इच्छापूर्वकपनेके साथ व्याप्तिका ज्ञान लेना स्वसत्तानमें तो बना नहीं और जैसे स्वसत्तानमें उसकी व्याप्तिका ज्ञान नहीं बना उसी प्रकार सत्तानान्तरसे भी इस साध्य साधनकी व्याप्तिका ज्ञान नहीं बन सकता, क्योंकि अनुमानसे उक्त व्याप्तिका ज्ञान करनेपर अनवस्था दोष आता है ।

इच्छा बिना भी वाग्वृत्तिकी सम्भवता होनेसे वीतराग प्रभुकी उपदेश परम्परामें अनापत्ति—प्रब देखिये ! प्रत्यक्षसे वाग्वृत्तिका इच्छापूर्वकत्व साध्यके साथ व्याप्तिका ज्ञान हो नहीं रहा । सोई हुई हालतमें या अन्य विषयमें मन पड़ा हो ऐसी हालतमें अनुमेय इच्छा नहीं है, न उस समय इच्छा है और न पूर्वकाल वाला इच्छा है उस वचन प्रवृत्तिसे इस अनुमानकी सिद्धि हो नहीं है । यहाँपर शकाकारने सर्वज्ञत्वकी सिद्धिमें बाधा देनेके लिए यह बात कही थी कि सर्वज्ञकी प्रवृत्ति इच्छा पूर्वक होती है क्योंकि वक्ता होनेसे, अथवा जब यह कहा गया कि हे प्रसूत तुम्हीं सर्वज्ञ हो क्योंकि तुम्हारा जो इष्ट मत है वह प्रसिद्ध प्रमाणसे किसीसे बाधा नहीं जाता । इस सम्बन्धमें इष्ट मतका उपचारसे भ्रम करना यथाया या क्योंकि भगवानके इच्छा ही नहीं होती, और इष्ट कहते हैं उसे जो इच्छाका विषयभूत हो । तो उस उपचारकी सिद्धिके प्रसंगमें शकाकारने यह आपत्ति दी थी कि भगवानमें इच्छा क्यों न होगी ? वक्ता हैं इस कारण उनकी वचन प्रवृत्ति इच्छा पूर्वक ही होती है । इसके समाधानमें यह दोष दिया गया था कि यदि सबथा यह एकान्त मान लिया जाय कि वचन प्रवृत्ति इच्छा पूर्वक ही होती है तब सोये हुए मनुष्यके या अन्य विषयमें जिसका मन जा रहा है उस मनुष्यकी जो वचनप्रवृत्ति है वह फिर न होना चाहिए क्योंकि वहाँ पर इच्छा है ही नहीं । इसपर शकाकारने यह सिद्ध करनेका प्रयास किया था कि सुसुप्त अवस्थामें भी इच्छा अनुमेय है । इस ही सम्बन्धकी शिकार विस्तारपूर्वक हमी वरुण घायला कि सुसुप्त पुरुषकी इच्छा अनुमेय नहीं है । तो जब इच्छा अनुमेय भी न रही सुसुप्तमें, तब जो अनुमान प्रयोग किया था शकाकारने कि सर्वज्ञकी प्रवृत्ति इच्छा पूर्वक है वक्ता होनेसे तो अब यह नकृत्व सुसुप्त पुरुषमें तो देखा गया लेकिन उसके अभिप्राय या इच्छा कुछ नहीं है । तो शकाकारके द्वारा प्रसूत हेतुका सुसुप्त आदिकके साथ व्यवहार होनेसे सपत्नत्वमें बाधा देनेका प्रयास विफल हो गया । यत्नत्व और इच्छा पूर्वकपना इनमें न तो स्वभाव स्वरूप नियम बनता है न कार्य स्वरूप नियम बनता है, अपर्य प्रभुकी वचनप्रवृत्ति बिना इच्छाके ही होती है । यह तो मुरघ बाती है और उसकी इष्ट दास्य कहा गया है तो उस भाषनको उपचारसे इष्ट कहा गया है । सुसुप्ति में जो वचनप्रवृत्ति होती जाती है, वह वचन प्रवृत्ति तानू आदिक संयोग पूर्वक देखी गई है, और फिर चेतन्य और तानू आदिक संयोग आह्य आदिक प्रवृत्ति इन्द्रियकी समर्थता

इसको तो वाक्यप्रवृत्तिमें साधकतम कहा जा सकता है, पर इच्छाको वचनप्रवृत्ति में साधकतम नहीं कहा जा सकता, क्योंकि सोई हुई आदि अवस्थामें इच्छा पूर्वकपणा तो है नहीं और वचनप्रवचन देखा जाता है।

विवक्षाको अपेक्षणीय सहकारी कारण माननेकी सिद्धि— अब यहाँ शकाकार कहता है कि चेतन भी हो और इन्द्रियकी समर्थता भी हो तो भी किसी किसीकी वचन प्रवृत्ति देखी ही नहीं जानी। जैसे कई योगी मौनका नियम लिए हुए हैं, अथवा उन्हें कुछ प्रयोजन नहीं है तो वे चुपचाप बिराजे, हैं। चेतन और इन्द्रियकी समर्थता होनेपर भी वचन प्रवृत्ति नहीं देखी जाती है इस कारण यह मानना चाहिए कि विवक्षा भी (बोलनेकी इच्छा भी) वचन प्रवृत्तिमें सहकारी कारण है। इसके समाधानमें कहते हैं कि भले ही सहकारी कारण विवक्षा और अन्य कुछ भी हो जाय, पर सहकारी कारण विवक्षादिकका नियत कारण नहीं माने जा सकते जिसकी अपेक्षा करने वचन प्रवृत्तिमें आवश्यक होता है। देखो रात्रिमें चलने वाले कुत्ता, बिल्ली आदिक जानवर और जिन्होंने अपनी छाँकोंमें एक विशिष्ट अञ्जन लगाया है, उनसे जिनकी छाँकोंका सस्कार कर दिया गया है ऐसे पुरुष आलीकके अतिशयानकी अपेक्षा न रखकर रूपका दर्शन करते रहते हैं, तो जैसे कुछ देखनेमें प्रकाश सहकारी कारण है ना, सब लोग समझते हैं, अथकारमें मनुष्योंको कुछ दिखता नहीं लेकिन आलोक सहकारी कारण तो है, पर उसे नियत अपेक्षणीय कारण नहीं कहा जा सकता यानि प्रकाश न हो तो किसी भी प्रकार रूप देखा हो नहीं जा सकता, वह निगमनही बनाया जा सकता। रात्रिको चलने वाले कुत्ता बिल्ली आदिक जानवरोंके और जिनके बहुत सुसंस्कृत हो गए हैं ऐसे पुरुषोंके प्रकाशकी अपेक्षा किए बिना जो शब्दको उपलब्धि पायी जाती है। इसी प्रकार जैसे कि प्रकाश आदिक सहकारी कारण नियत अपेक्षणीय नहीं है इसी प्रकार वचन प्रवृत्तिमें भी विवक्षा सहकारी कारण नियत नहीं है।

ज्ञान और इन्द्रियसामर्थ्यके अभावमें विवक्षा होनेपर भी वचनप्रवृत्ति न देखी जानेसे यहा मनुष्योंमें ज्ञान और कारणपाटवकी वाक्यप्रवृत्तिहेतुता— देखिये ! विवक्षाके अभावमें भी वचन प्रवृत्ति देखी गई तो यहाँ कोई यो नहीं कह सकता कि जैसे विवक्षाके बिना वचन प्रवृत्ति देखी गई तो विवक्षाको वचनके कारण न माने तो ज्ञान और इन्द्रियकी सामर्थ्यका अभाव होनेपर विवक्षा मायसे किसीकी वचन प्रवृत्ति हो जाय ऐसा प्रसंग नहीं किया जा सकता है कारण यह है कि ज्ञान और इन्द्रिय की सामर्थ्य न होनेपर कितना ही बोलनेकी इच्छा कोई करे किन्तु वचनप्रवृत्ति बन्दे नहीं हो पाती। शब्दसे और अर्थसे जिसने ध्यासनका परिज्ञान नहीं किया और दूसरेके शब्द व्याख्यानकी निरवधारण ऐसा ही व्याख्यान करनेकी इच्छा भी करे कोई तबपर भी क्या वह बोल सकता है ? उसके वचन प्रवृत्ति नहीं देखी जाती इस कारण विवक्षा को वचन प्रवृत्तिक हेतु नहीं कहा जा सकता। और, भी देखें लो ! इन्द्रियकी सामर्थ्य न

होनेपर स्पष्ट शब्दका उच्चारण नहीं देखा जाता । जैसे जो लोग बहुत तोतला बोलते हैं वे क्या यह चाहते हैं कि मैं ऐसा तोतला हो बोलूँ, लेकिन उनकी जिह्वा आदिकमें कोई दोष है, इन्द्रियकी निर्दोषता नहीं है इसलिए स्पष्ट शब्दका उच्चारण नहीं कर पाते । तब यही सिद्ध हुआ कि विपक्षा वचनप्रवृत्तिका नियत कारण नहीं है, अन्यथा वच्चे गू गे आदिकमें भी वचन प्रवृत्ति हो जाना चाहिए, वे भी बोलनेकी इच्छा रखते हैं लेकिन बोल नहीं पाते । इससे यह निर्णय समझना कि चेतन और इन्द्रियकी पदुता वचन प्रवृत्तिमें कारण है नियमसे पर विपक्षा, इच्छा वचन प्रवृत्तिमें नियमित कारण नहीं है । विपक्षाके बिना भी सोई हुई हालतमें वचन प्रवृत्ति देखी जाती है ।

दोषजातिमें भी वचनहेतुत्वकी अस्ति—यहाँ शकाकार कहता है कि वचनप्रवृत्तिका कारण तो रागद्वेषका होना है जितने भी पुरुष वचन बोलते हुए देखे जाते हैं प्रायः रागवश या द्वेषवश बोला करते हैं । दोषोका समूह वचनप्रवृत्तिका कारण है । इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि दोषसमूह भी वचनप्रवृत्तिका कारण नहीं है और इसी कारण यह दोष नहीं दिया जा सकता कि सर्वज्ञकी वाणी भी दोष जातिका उत्पन्न नहीं करती अर्थात् वाणी होनेके कारण प्रभुमें भी इच्छा रागद्वेषादिक दोष होते हैं, यह बात नहीं कही जा सकती क्योंकि दोष जातिसे प्रकल्पके साथ वाक्प्रवृत्तिके प्रकर्षका सम्बन्ध नहीं है और दोष जातिके अप्रकल्पके साथ जाने हीनता होनेके साथ वाणीमें हीनताका नियम, सम्बन्ध, व्याप्ति नहीं पायी जाती बुद्ध आदिककी तरह । जैसे कि बुद्धि और शक्तिकी उत्कृष्टता होनेपर वाणीमें उत्कृष्टता देखी जाती है और बुद्धि तथा शक्तिकी हीनता होनेपर वाणीमें भी निकृष्टता देखी जाती है । इस तरहसे दोष जातिसे साथ वाणीमें प्रकल्प और अप्रकल्पका सम्बन्ध नहीं है । वस्तुतः दोष जाति जिसमें प्रारूपमें पायी जाती है उस पुरुषमें वचनका उपकर्ष देखा जाता है । उसकी वाणी सुच्छ सद्बोध और निम्न प्रकारकी निकलती है तथा जब दोष समूहका अप्रकर्ष पाया जाता है, जिसमें रागद्वेष दूरगम नहीं हैं, हीन हैं, अथवा रहे ही नहीं, वहाँ वाणीका प्रकर्ष देखा जाता है । तब दोष जातिसे वक्ताकी वाणीका नियम बताया जाय, उसको ही हेतु कहा जाय जो बात सिद्ध नहीं होती । समग्र यक्ताओंमें दोष जातिका अनुमान किया जाय कि श्रुति यह बोलता है इसलिए इसमें रागद्वेष प्रकल्प है यह अनुमान नहीं किया जा सकता । यहाँ ही देख लो, किसी किसी पुरुषके तो रागादिज्ञ दोष होनेपर भी यदि बुद्धि यथार्थ पदार्थका निश्चय कराने वाली है तो उसमें इस गुणके कारण वाणी सही निकलती है । यहाँ रागादिक दीर्घोषे प्रयोजन साधारणरूपसे है और कोई कोई पुरुष ऐसे भी देखे गए हैं कि जो रागद्वेष नहीं करना चाहते लेकिन ज्ञानावरणका क्षयोपशम नहीं है विशेष बुद्धि यथार्थ पदार्थका निर्णय करने वाली बुद्धि नहीं है । तो देखा अथर्वार्थका निश्चय करनेका दोष वहाँ पाया जा रहा है । वहाँ असत्य वचन भी देखा जा सकता है । जिसकी बिना विषयमें

कुछ मालूमना नही है, वह रागद्वेष न करके भी उस सम्बन्धमें यथार्थ नही बोल सकता है।

ज्ञानके प्रकर्षमें वाणीकी प्रकर्षनाका समर्थन—उक्त कथनसे यही निरूप्य करना कि ज्ञानके गुणसे वचनप्रवृत्तिमें गुण होता है और ज्ञानके दोषसे वचनप्रवृत्तिमें दोष आता है। विपक्षसे या रागद्वेषक होनेसे वचनमें गुण दोष नही माने गए हैं। ऐसा तो अनेक दार्शनिकोंने कहा भी है कि ज्ञानके गुणसे वचनप्रवृत्तिमें गुण होता है और ज्ञानके दोषसे वचनप्रवृत्तिमें दोष होता है, तभी तो मन्दबुद्धि पुरुष चाहते हुए भी कि मैं अमुक शासनके सम्बन्धमें व्याख्यान करूँ और फिर भी ने बोल नहीं पाते हैं। तो इन बातोंसे यह सब सिद्ध हुआ कि वचनप्रवृत्तिका कारण इच्छा नही है और यों प्रभु अरहत बिना इच्छाके ही तत्त्वोपदेश करते हैं उनकी दिव्य ज्योति स्मरती है और उससे फिर शासनकी परम्परा चलती है। गणेश देव उस दिव्य ज्योतिको द्वादशाङ्गके रूपमें सूचते हैं और उससे आचार्य शिष्या ले लेकर शासनकी परम्परा चलाते हैं। तो प्रभु-प्रणीत जो शासन है वह शासन इष्ट शासन कहा गया है, सो इष्टपनेकी बात उपचारसे कही गई है अथवा वहाँ इष्टका अर्थ यह लगा लें कि सब प्राणियोंके लिए हितकारी और वस्तुतत्त्वके अनुरूप वाणीमें शासनमें प्रमाणसे बाधा नही आती।

अनेकान्तशासनकी प्रसिद्ध प्रमाणसे अबाधितता—अब “प्रसिद्धेन न बाधते” इस कारिकाके अशङ्का ग्रह करते हैं। भगवानका जो इष्ट शासन है वह प्रसिद्ध प्रमाणसे बाधित नही होता है। प्रसिद्ध का अर्थ है प्रमाणसे जो सिद्ध हो उस प्रसिद्ध कहते हैं। किसी भी अदृश्यमें बाधा दे सकने वाला वही हो सकता है जो प्रमाणसे सिद्ध हो। सो यह विशेषण परमतकी अपेक्षा कहा गया है। एकान्तवादी दार्शनिकोंको जो बात प्रमाणसे अमिद्ध है उससे भी बाधा नही आती। वस्तुन एकान्तवादी दार्शनिकोंका वक्तव्य अप्रसिद्ध है। अप्रसिद्ध होकर भी उसमें बाधा नही आती है। जो प्रमाणसे सिद्ध है उसमें भी बाधा नही आती और जो परिकल्पित प्रमाण हैं, मन्वव्य हैं, एकान्तवादके धर्म हैं, उनसे भी बाधा नहीं आती। जैसे कि कुछ दार्शनिकोंने माना कि वस्तुमें केवल अनित्यत्व ही धर्म है। तो उनके इस धर्ममत अनित्यत्व आदिक एकान्त धर्मके द्वारा भी बाधा नही आती। जैसे कि सवथा नित्यत्व धर्मके द्वारा भी बाधा नही आती। जैसे कि सवथा नित्यत्व धर्मके द्वारा अनेकान्त शासनका बाधक नहीं है। उसपर भी विशेषतामें विचार कर लीजिये। अनेकान्त शासनका कोई अनित्यत्वादि धर्मबाधक प्रत्यक्षसे नही है याने कोई कहे कि अनेकान्त शासनका बाधक अनित्यत्व धर्म है। तो वह प्रत्यक्षसे सिद्ध ही नही है सर्वथा नित्यत्व आदिक धर्मकी तरह। जैसे नित्यत्व एकान्त अनेकान्त शासनका बाधक नही है इसी प्रकार अनित्यत्व एकान्त भी अनेकान्त शासनका बाधक नहीं है। यह बात प्रत्यक्षसे भी समझ ली जाती है। हम अनेक पदार्थोंको स्थूल पदार्थोंको देखते हैं कि उनमें

नित्यत्व भी है और अनित्यत्व भी है। पर्यवृत्त्यर्थमे बदलते रहते हुए भी उनका सत्त्व बराबर प्रसिद्ध है ।

क्षणिकवादमे तर्क प्रमाण न माना जानेसे व्याप्तिकी असिद्धताके कारण अनुमान प्रमाणसे भी अनेकान्तशासनकी अवाधता—शकाकाश कहता है कि अनेकान्त शासनका बाधक अनित्यत्व धर्म अनुमानसे सिद्ध हो जायगा । उत्तरमे कहते कि जब तक नामका प्रमाण ही नहीं माना जाकाकारने तो उसकी व्याप्ति ही सिद्ध नहीं हो सकती फिर अनुमान भी सिद्ध न होगा तो असिद्ध अनुमान किसीका बाधक कैसे हो सकता है ? यदि यह कहो कि तर्क नामके प्रमाणके बिना भी प्रत्यक्ष से ही व्याप्तिकी सिद्धि हो जायगी सो बान नहीं है । क्षणिकवादियोंका प्रत्यक्ष अग्नि और घूममे अथवा क्षणिकत्व और सत्त्वमे याने साध्य साधनमे सर्वरूपसे व्याप्ति जानने के लिए समर्थ नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष तो मुख्यतया क्षणिकवादियोने माना है निर्विकल्प । सो भी निर्विकल्प प्रत्यक्ष हैं वह विचारक नहीं हो सकता, क्योंकि निर्विकल्प प्रत्यक्ष है वह विचारक नहीं हो सकता, क्योंकि क्षणिकवादियोंका परिकल्पित परपक्ष याने दर्शन निर्विकल्प ही तो है । वह विकल्प विचार तर्कणार्थ नहीं कर सकता है । और, जो विचारक नहीं है वह व्याप्तिका कैसे ग्रहण करेगा ? साथ ही साथ निर्विकल्प प्रत्यक्ष सन्निहित विषय वाला है क्योंकि वह विप्रकर्षी पदार्थका तो ग्रहण करता नहीं । जो सम्मुख ही, इन्द्रिय सन्निधानमे हो उसको ही तो प्रत्यक्ष विषय करता है । सब निर्विकल्प प्रत्यक्ष साध्य साधनके समस्त रूपोंसे व्याप्ति जाननेके लिये समर्थ नहीं है ।

योगप्रत्यक्षसे भी व्याप्तिकी अग्निदिग्ध व अनुमानकी अनर्थकता— यदि कहो कि हम लोगोका प्रत्यक्ष यदि सन्निहित विषय वाला है तो योगियोंका प्रत्यक्ष जो सन्निहित विषय वाला नहीं है । उस योगप्रत्यक्षसे साध्य साधनकी समस्त रूपसे व्याप्ति मानली जायगी तो उत्तरमे कहते हैं कि हम लोगोका प्रत्यक्ष साध्य साधन की व्याप्तिका ग्रहण करने वाला मानना चाहिए और उससे फिर व्याप्तिकी समीचीनता करना चाहिए ।

सो हम लोगोका प्रत्यक्ष तो साध्य साधनकी व्याप्तिका ग्रहण करता नहीं । योग प्रत्यक्षकी बात आप कहते हो सो उनमे व्याप्ति और अनुमानकी प्रयोजकता नहीं बनती, क्योंकि योगियोंके प्रत्यक्षसे जान लिया साध्यसे साधनकी व्याप्ति तो उससे हम लोगोके अनुमान ज्ञानमें क्या आया ? अनुमान ज्ञान करते जा रहे हैं हम लोग तो हम ही लोगोको तो व्याप्तिका ग्रहण होना चाहिए । और दूसरी बात यह है कि योगियोंको तो सब कुछ प्रत्यक्ष है, उनको अनुमान और व्याप्ति ज्ञानका प्रयोजन ही नहीं है, सब अनुमान वर्ण ही हुआ । दिखिये । योगियोंके प्रत्यक्षके द्वारा एकदेशरूपसे या समस्तरूपसे जब समस्त साध्य साधन एकदम साक्षात् कर लिया गया है तब उसमे

न उन्हें सन्न है न विपर्यय है, न भ्रष्टवसाय है । तो समारोपके दूर करनेके लिए तो अनुमानका प्रयोग होता था लेकिन अब उस समारोपको दूर करनेका वहाँ प्रसंग ही नहीं । जब योगियोने समस्त उदर्थोंको साक्षात्कार कर लिया तो समारोप कहाँ रहा ? जिसके विच्छेदके लिए अनुमानका उपयोग बनाया जाय ? तो वो योगिप्रत्यक्ष साध्य साधनकी व्याप्तिका ग्रहण मानेंगे तो अनुमान प्रयोग व्यर्थ हो जायगा और, हम लोगों का प्रत्यक्ष व्याप्तिका ग्रहण कर नहीं सकता, क्योंकि जो निर्विकल्प प्रत्यक्ष है वह तो सविचारक है और सन्निधानका ही विषय करने वाला है ।

सविकल्प प्रत्यक्षसे भी व्याप्तिकी सिद्धिका अभाव—अब रही सविकल्प प्रत्यक्षकी बात तो सविकल्प प्रत्यक्ष भी निर्विकल्प प्रत्यक्षकी तरह विचारक नहीं है, क्योंकि निर्विकल्प प्रत्यक्षसे ही सविकल्प प्रत्यक्षकी उत्पत्ति क्षणिकवादियोंके यहाँ मानी गई है । और, जिसका जैसा कारण है उस कारणके गुणोंका अन्वय उत्तर कार्यमें भी पहुँचता है, तो सविकल्प प्रत्यक्ष भी पूर्व और उत्तर विचारसे रहित है । साथ ही साथ यह भी सविकल्प प्रत्यक्षमें सिद्ध होता है कि वहाँ वचनालापका समग भी नहीं बन सकता । क्योंकि सविकल्प ज्ञान निर्विकल्पसे ही तो उत्पन्न हुआ है । शब्द के सम्बन्धसे ही तो साध्य साधन व्याप्तिका ग्रहण करना बताया है जो शब्दका समग भी नहीं सम्भव हो सकता । इस बातको आगेकी कारिकामें विशेषरूपसे कहेंगे और बहुत मोटे रूपसे यह भी अदाज किया जा सकता है कि जहाँ ज्ञान आत्मा सब कुछ क्षणिक ही है तो क्षण क्षणमें नष्ट होने वाले ज्ञानोंमें पूर्व उत्तरका विचार ही कैसे चल सकता है ? साथ ही सविकल्प ज्ञान भी सन्निहितका विषय करने वाला है जो देखसे विप्रकृष्ट है मेरु पर्वत द्वीप समुद्र आदिक उनको भी सविकल्प ज्ञान ग्रहण नहीं करता । जो कोलसे विप्रकृष्ट है राम रावण आदिक अति भूतकालके पुरुष उनको भी सविकल्प ज्ञान विषय नहीं करता और स्वभावसे विप्रकृष्ट है परमाणु आदिक जो अतिसूक्ष्म हैं उनको भी सविकल्प ज्ञान विषय नहीं करता । तो जब समस्त रूपसे व्याप्तिके ग्रहण करनेमें समर्थ नहीं है निर्विकल्प व सविकल्प प्रत्यक्ष तब उससे अनुमान प्रमाण कैसे बनाया जा सकता है तो अनुमान प्रमाण भी बाधक सिद्ध नहीं होता अनेकान्त शासनका ।

अनुमान प्रमाणसे व्याप्तिकी सिद्धि करनेपर दोषोपपत्ति—शकाकार कहता है कि अनुमान प्रमाण तो समस्त रूपसे व्याप्तिका ग्रहण करने वाला बन जायगा । अर्थात् अनेकान्त शासनका बाधक तो है अनुमान प्रमाण और अनुमान प्रमाण में जो व्याप्ति बनाना आवश्यक है उस व्याप्तिका बना देगा अनुमान प्रमाण । तो ऐसा कहनेमें उत्तर देते हैं कि इस मन्तव्यमें अनेकवस्था दोष पायगा क्योंकि व्याप्तिका ग्रहण करने वाला जो दूसरा अनुमान प्रमाण बनाया गया वह अनुमान प्रमाण भी तो व्याप्तिके ग्रहण पूर्वक ही अपना काम-करेगा सो दूसरे अनुमानकी व्याप्तिका ग्रहण करने

के लिए तृतीय अनुमानकी अपेक्षा होगी । फिर तृतीय अनुमानमें भी व्याप्ति ज्ञान पूर्वक ही बात बनेगी । ऐसी उस व्याप्तिके ग्रहण करनेके लिये फिर अथ्य अनुमानकी आवश्यकता होगी । इस कारण इसमें अनवस्था दोष आता है । कहीं भी विश्राम नहीं हो सकता । अनवस्था बनी रहेगी । यदि कहो कि उस ही अनुमानसे व्याप्तिका ग्रहण कर लिया जायगा याने जा अनुमान अनेकान्त शासनका बाधक होगा वही अनुमान अपने अनुमानमें होने वाली व्याप्तिका ग्रहण भी कर लेगा तो इसमें इतरेतराश्रय दोष है । जब उस अनुमानकी व्याप्तिका ग्रहण हो तब अनुमान बने । जब अनुमान बने तब व्याप्तिका ग्रहण बने । तो इस तरह जिसकी व्याप्ति प्रसिद्ध नहीं है, ऐसा एकांतवादियोंका अनुमान अनेकान्त शासनका बाधक भी नहीं हो सकता । बाधक तो क्या उनका खुद माना गया अनित्यत्व आदिक एकांत धर्मका साधक भी नहीं हो सकता, कोई प्रमाण । तो पहिले वे अपने सिद्धान्तका ही तो साधन करें । वह भी उनके लिये सम्भव नहीं है । फिर सर्वथा एकांत अनेकान्त शासनके बाधक है यह बात किसी भी प्रमाणसे सिद्ध नहीं हुई ।

तर्क प्रमाण माने बिना स्वेष्ट शासनकी सिद्धिकी अशक्यता व तर्क प्रमाणकी सिद्धि—क्षणिकवादियोने दो प्रमाण माने हैं प्रत्यक्ष और अनुमान सो न निर्विकल्प प्रत्यक्ष अनेकान्त शासनका बाधक बन सका, न उनका अनित्यत्व धर्म अनेकान्तशासनका बाधक प्रत्यक्षसे सिद्ध हो सका न सविकल्प प्रत्यक्ष बाधक बन सका और न अनुमानसे बाधकता सिद्ध हो सकी कारण कि उनके यहाँ व्याप्तिको ग्रहण करनेका उपाय ही नहीं है । किन्तु स्याद्वादियोंके कोई दोष नहीं आता । क्योंकि स्याद्वादियोंका परोक्ष प्रमाणके अन्तर्भूत तर्क नामक प्रमाणसे साधन साध्यकी व्याप्तिका सम्बन्ध माना है । अतएव स्याद्वाद शासनमें अनुमान प्रमाणकी सिद्धि हो जाती है । तर्क नामका प्रमाण विचारक है । विचार द्वारा सर्वत्र साध्य साधनकी व्याप्तिका ग्रहण करते हैं, पर क्षणिकवादियोंके यहाँ व्याप्ति ग्रहणका उपाय न मानने से अनुमान प्रमाणकी ही सिद्धि नहीं है । तर्क ज्ञान विचारक किस प्रकार है और व्याप्तिका ग्राहक कैसे बनता है, इस सम्बन्धमें अब कहते हैं कि प्रत्यक्ष और अनुमानमय से जिसका ज्ञान होता है, जो मतिज्ञानके भेदरूप परोक्षभूत तत्त्वज्ञानका आवरण करने वाला कर्म है उसका क्षयोपशम होनेसे और वीर्यान्तराय कर्मका क्षयोपशम होनेसे जो उत्पन्न हुआ है उस तर्क ज्ञानमें यह विचारकता है कि वह निरूप्य बनाता कि जितना कुछ धूम है वह सब अग्निसे उत्पन्न हुआ होता है । अथवा क्या ऐसा भी है कि कोई धूम जो अग्निसे उत्पन्न हुआ नहीं होता । ऐसा शब्दयोजनापूर्वक विचार करता है और उस ही विचारके प्रसंगमें यह निरूप्य बना लेता है तर्कज्ञान कि जितना कुछ धूम है वह अग्निजन्य है । तो इस तर्क ज्ञानने तीन कालवर्षी समस्त लक्ष्य साधनके विषयमें निरूप्य बनाया है । ऐसा तर्क ज्ञान व्याप्तिका ज्ञान करानेमें मध्य ही है । तर्क-ज्ञान स्वयं व्याप्तिका परिज्ञान कर लेता है । उपमें यह प्रश्न नहीं उत्पन्न हो सकता

कि उस व्याप्तिका ग्रहण किसी अन्य ज्ञानसे होगा। तर्क ज्ञान ही व्याप्ति ग्रहण पूर्वक हुआ है व्याप्ति ग्रहणको लिए हुये है प्रत्यक्षकी तरह। जैसे प्रत्यक्षका जो विषय है वह अपने विषयको जानकारी करानेके लिए किसी अन्यकी अपेक्षा नहीं रखता इसी प्रकार तर्कज्ञान स्वयं व्याप्तिका ग्रहण करनेका विषय रखता है अतएव वह किसी अनुमान प्रमाणकी या अन्य तक ज्ञानकी अपेक्षा नहीं रखता। इसी कारण उसमें अनवस्थाका दोष नहीं आता। तर्क ज्ञान स्वयं सम्वादक है और सशय, विषय, अनव्यवसाय इन सम्वादको निराकरण करने वाला है अतएव प्रमाण स्वरूप है। जैसे कि प्रत्यक्ष सम्वादक है। जो पदार्थ जैसा है वैसा जानने वाला है उसके मध्य कोई विवाद नहीं रहता है। और फिर प्रत्यक्षसे जानकर वहाँ सशय विषय, अनव्यवसाय का अवसर नहीं है। इसी प्रकार तर्क ज्ञान भी सम्वादक है और तर्क ज्ञानका भी विषय है समस्त साध्य साधनको व्याप्ति समझ जाना उसमें सशय, विषय, अनव्यवसाय नहीं हैं इन दोषोंका निराकरण करते हुए ही तो तर्कज्ञान प्रकट होता है अतएव तर्क नामक ज्ञान प्रमाणभूत है। जो लोग तर्क प्रमाणको नहीं मानने हैं उनके यहाँ अनुमान प्रमाण बन ही नहीं सकता, क्योंकि अनुमानमें यह नियम होता बहुत आवश्यक है कि साध्य और साधनका परस्परमें अविनाभाव सम्बन्ध है। इस अविनाभाव सम्बन्धको कौन बतावेगा ? प्रत्यक्ष तो अविचारक है निर्विकल्प है, उसका तो यह विषय ही नहीं और अनुमान प्रमाण व्याप्तिके ज्ञानपूर्वक होता है। तो तर्क ज्ञानको प्रमाण माने बिना अनुमान प्रमाण बन ही नहीं सकते हैं। तर्क और अनुमानमें सशय, विषय, अनव्यवसायके निराकरण करनेका सामर्थ्य है। तर्कसे सम्बन्धका परिज्ञान माननेपर सशय विषय और अनव्यवसाय ठहर ही नके।

क्षणिकवादाभिमत दर्शनके अधिगमत्वकी सिद्धि—अध्यात्मिकी प्रति कहा जा रहा है कि प्रत्यक्षसे अनेकान्तदर्शनमें बाधा देनेकी बात अभी जाने दो, प्रथम तो क्षणिकवादी व्याभिमत प्रत्यक्षकी ही सिद्धि कर लें। क्षणिकवादको अधिमत प्रत्यक्ष प्रमाण ही सिद्ध नहीं होगा। निर्विकल्प ज्ञान कोई अधिगम है क्या ? जिस ज्ञानमें कोई निर्णय नहीं निश्चय नहीं वहाँ समारोप भी नहीं हो सकता, समारोपके निवारणकी बात तो दूर रहे, फिर है क्या कि जो अधिगम होता है वह निश्चयात्मक होता है। यहाँपर व्याप्तिका ज्ञान करना अधिगम है तो वह अविच्छेदात्मक ही होगा। विचार कालके अन्वय व्यतिरेक द्वारा प्रत्यक्ष अनुपपत्ति द्वारा सर्व साध्य साधनका परामर्श करके तर्कज्ञान उत्पन्न होता है। क्योंकि स्वयंनमायात्मताकी अनुपपत्तिमें दर्शन होनेपर भी साधनान्तरकी अपेक्षा रखनेसे दर्शनकी प्रमाणता सविकल्प के समान ही है। जैसे कि सुसुप्त मनुष्यका चेतन। सुसुप्त मनुष्यके चेतनसे स्वयं प्रमाणता नहीं है, वह साधनान्तरका अपेक्षी है। इसी प्रकार दर्शन निर्विकल्प स्वयंनमायात्मक बननेके लिए सविकल्प ज्ञानकी अपेक्षा रख रहा है, तो जो अपने ज्ञानके लिए निश्चयके लिए साधनान्तरकी अपेक्षा रखता हो वह कैसे प्रमाण हो सकता है और

सहाय आदिक दोषोंका विच्छेदक होसकता है। सन्निकषानका अर्थ है इन्द्रिय और पदार्थों का सन्निकर्ष वह स्वयं अप्रमाण है, ऐसा स्वयं क्षणिकवादी कहते हैं। तो साधनान्तर की अपेक्षा ही तो रखी फिर दर्शनने प्रत्यक्षमें, सो जैसे इन्द्रिय अथवा सन्निकर्ष साधना नगरकी अपेक्षा रखता है सो सन्निकर्ष प्रमाण नहीं है। इस ही प्रकार दर्शन प्रमाणभूत नहीं है। जैसे कि सुसुप्त मनुष्यका चेतन स्वयं सहाय, विपर्यय, अनध्यवसाय दोषका व्यवच्छेदक न होनेसे अप्रमाण है इसी प्रकार निर्विकल्प प्रत्यक्ष दर्शन भी समारोपका व्यवच्छेदक न होनेसे अप्रमाण है। जो जो प्रतिभास साधनान्तरकी अपेक्षा रखते हैं वे स्वयं अप्रमाण हैं। सन्निकर्ष भी तो स्वयं समारोपका निराकरण करने वाला स्वयं नहीं है, क्योंकि साधनान्तरकी अपेक्षा रखता है। तो जैसे सन्निकर्ष स्वयं अप्रमाण है साधनान्तरकी अपेक्षा रखनेके कारण। उसी प्रकार क्षणिकवादमें अभिमत प्रत्यक्ष भी अप्रमाण है, क्योंकि वह भी स्वका निश्चय करनेके लिए साधनान्तरकी, सविकल्प ज्ञान की अपेक्षा रखता है।

निर्विकल्प दर्शनमें प्रमाणत्वके माने जा सकनेकी अशक्यता—अब यहापर शकाकार कहता है कि समारोपका जो विच्छेदक है ऐसे निश्चयात्मक सविकल्प ज्ञानको उत्पन्न तो करता है निर्विकल्प ज्ञान, इस कारण निर्विकल्प दर्शन प्रमाणभूत हो जायगा अर्थात् निर्विकल्प ज्ञान स्वयं तो समारोपका विरोधी नहीं है किन्तु समारोपका निराकरण करने वाला सविकल्प ज्ञान है ना, और उस सविकल्प ज्ञानको उत्पन्न करता है यह दर्शन, निर्विकल्प प्रत्यक्ष। इस कारणसे निर्विकल्प ज्ञान याने मुख्य प्रत्यक्ष (दर्शन) प्रमाणभूत हो जायगा। इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि इस ही पद्धतिसे फिर सन्निकर्ष भी प्रमाणभूत हो जावो। क्षणिकवादी दर्शनको तो प्रमाणभूत मानते हैं, पर सन्निकर्षकी प्रमाणभूत नहीं मानते, लेकिन प्रमाणात्माके लिए निश्चयपनकी आवश्यकता होती है और उस सम्बन्धमें जैसे सन्निकर्ष असमर्थ है इसी प्रकार दर्शन भी असमर्थ है। तो यदि यह हेतु देकर कि दर्शन स्वयं निश्चयात्मक नहीं है, लेकिन निश्चयात्मक सविकल्प ज्ञानको उत्पन्न करने वाला है इस कारण प्रमाणभूत है, तो यही बात सन्निकर्षमें भी लगावो। क्या ? कि सन्निकर्ष स्वयं अनिश्चयात्मक है लेकिन सन्निकर्ष निश्चयात्मक ज्ञानका उत्पन्न करने वाला है। अनएव उसे प्रमाण मान लीजिए। यद्यपि सन्निकर्ष प्रमाणभूत नहीं है लेकिन शकाकार सन्निकर्ष जैसे प्रमाण नहीं है उस तरह दर्शनको अप्रमाण नहीं मानता, प्रमाण मानता है। तब अनिष्ट प्रसंगके लिए यह उदाहरण दिया जा रहा है। यदि कहो कि सन्निकर्ष तो प्रमितिके साधकतम नहीं है। प्रमित कहते हैं ज्ञानक्रियाको। सन्निकर्ष ज्ञानक्रियामें साधकतम नहीं है अतएव उसमें प्रमाणाता नहीं आ सकती। अतः सन्निकर्षकी माई दर्शनकी भी हूँ बातमें समानता लाकर अप्रमाणाता लायें वह युक्त नहीं है। इस शकाके समाधानमें यह पूछा जा रहा है कि कैसे क्षणिकवादियोंने निश्चय किया कि सन्निकर्ष साधकतम नहीं है। यदि कहो कि अचेतन होनेसे निश्चय किया गया है।

सन्निकर्षं ज्ञप्तिक्रियाके प्रति साधकतम नहीं है अचेतन होनेसे घट पट आदिक पदार्थोंकी तरह । तो उसका उत्तर यह है कि इस प्रकार दर्शन भी साधकतम न रहेगा, क्योंकि देखिये ! यह भी नियम नहीं है कि जो चेतन हो वह साधकतम ही हो । यदि चेतनत्वके नाते ही किसीको प्रमिति क्रियामें साधकतम घोषित कर दिया जाय तो चेतन तो वह सुसुप्त मनुष्य भी है । वह क्यों न ज्ञप्ति क्रियामें साधकतम बन बैठेगा । अतएव दर्शन स्वयं प्रमाणभूत ही नहीं है, वह समारोपका व्यवच्छेद क्या करे ?

यद्भावाभावहेतुक अर्थपरिच्छिन्नताकी नीतिसे दर्शनकी प्रमाणता माननेपर सन्निकर्षमें भी प्रमाणत्वका प्रसंग—अणिकवादमें माना गया निदि, कल्प प्रत्यक्ष सन्निकर्षकी तरह अप्रमाण है । इस प्रकारमें निर्विकल्प दर्शनके प्रमाणपना साबित करनेका प्रयास शकाकार कर रहे हैं और सभी प्रयासमें कहते हैं कि जिसके होनेपर पदार्थ परिच्छिन्न हुआ, अवगत हुआ, ऐसा व्यवहार किया जाता है और जिसके अभावमें पदार्थ अपरिच्छिन्न है ऐसा व्यवहार किया जाता है वह दर्शन साधकतम है । इस शकाका समाधान करते हैं कि तब तो सन्निकर्ष भी प्रमिति क्रियामें साधकतम बन जाय, क्योंकि सन्निकर्षके आवेमें तो अर्थ परिच्छिन्न होता है ऐसा व्यवहार होता है और सन्निकर्षके अभावमें अर्थ परिच्छेदन नहीं होता तो इस प्रकारकी साधकतमता कि जिसके होनेपर अर्थ परिच्छेदन हो, जिसके न होनेपर अर्थ परिच्छेदता न हो यह बात मनियर्षसे भी देखी जाती है । सन्निकर्षके सद्भावमें अर्थ परिच्छेदनका होता सन्निकर्षके अभावमें अर्थपरिच्छेदनका न होता यह बात अप्रतीत नहीं है । और अर्थपरिच्छेदनकी उत्पत्तिके सिवाय अन्य और कुछ अर्थकी परिच्छिन्नता नहीं है । अतएव जैसे कि जिसके सद्भावमें अर्थपरिच्छिन्न होता है और अभावमें अर्थ परिच्छिन्न नहीं होता उस दर्शनको साधकतम मानते हों तो ऐसे ही सन्निकर्षको साधकतम मान लीजिए ।

निर्विकल्पत्वमें सविकल्प (निश्चयात्मक) ज्ञानकी उत्पत्ति होने के कारण निर्विकल्प प्रत्यक्षमें प्रमाणता माननेपर सन्निकर्षमें भी प्रमाणत्व का प्रसंग—अब शकाकार कहते हैं कि निर्विकल्प दृष्टि (निर्विकल्प प्रत्यक्ष) होनेपर अर्थका परिच्छेदन निश्चयात्मक अर्थ परिच्छेदनके व्यवहारका कारण बनता है और यदि निर्विकल्प दृष्टि न हो तो निश्चयात्मक जो सविकल्प प्रत्यक्ष है उस सविकल्प ज्ञानमें भी यह अर्थ परिच्छेदन करता है, यह व्यवहार नहीं बन सकता । अर्थात् किसी भी प्राणीका सव्यर्थ प्रत्यक्षकी विधिमें निर्विकल्प दर्शन होता है उसके पश्चात् उसका सविकल्प ज्ञान होता है । तो सविकल्प ज्ञानमें जो अर्थ परिच्छेदनकी बात जानी गई उसका कारण निर्विकल्प दृष्टिमें साधकतमता मानी गई है । इस शंकाके समाधानमें कहते हैं कि यह भी योजना समीचीन नहीं है । अर्थपरिच्छेदनकी उत्पत्तिकी प्रवृत्ति तो सन्निकर्षसे भी है । सन्निकर्षसे भी अर्थपरिच्छेदन होता है, तो सन्निकर्षकी



अनुमान सिद्धिमें कोई कठिनाई नहीं पड़ती है तर्क प्रमाण है । क्योंकि अपने स्वार्थका अधिगम करनेका फल हमें पाया जाता है । प्रमाणका फल बताया है अपने विषय का अधिगम कर लेना । अज्ञाननिवृत्ति तो साक्षात् फल बताया है । स्वार्थका अधिगम है तर्क प्रमाणसे यह बात अभी सिद्ध कर ही दी गई और भी युक्ति सुनो । तर्क ज्ञान प्रमाण है क्योंकि समारोप व्यवच्छेदक होनेसे । अर्थात् तर्कज्ञान प्रमाण है क्योंकि वह समारोप व्यवच्छेदक है । अथवा तर्क ज्ञान प्रमाण है सम्वादक होनेसे अनुमान आदिककी तरह । इस सब कथनसे यह सिद्ध होता है कि स्याद्वादियोंके यहाँ व्याप्ति सिद्ध है और उससे अनुमानकी सिद्धि है परन्तु एकान्तवादियोंके यहाँ व्याप्ति सिद्ध नहीं है, अतएव अनुमान भी सिद्ध नहीं होता । जब अनुमान सिद्ध नहीं होता एकान्तवादमें तो सवथा एकान्तवादियोंके द्वारा अनेकान्त शासनमें बाधाकी कल्पना करना प्रयुक्त है । इस प्रकार प्रमाण सिद्धसे भी अनेकान्त शासनमें बाधा नहीं है । और अप्रसिद्धसे भी अनेकान्त शासनमें बाधाकी कल्पना नहीं की जा सकती है । यदि अप्रमाण सिद्ध वचनसे बाधा कल्पित कर दो जाय तो उन हीका, अपने मतकी भी नियम नहीं बन सकता और तब यह बात विल्कुल ठीक ही कही गई कि इस कारिकामें जो 'प्रसिद्धेन न बाधते' यह विशेषण दिया है वह परमतकी अपेक्षासे दिया है वस्तुतः प्रमाणसे बाधा क्या आये अप्रसिद्ध प्रकारसे भी बाधा नहीं आती ।

युक्तिशास्त्रविरोधवाक्य होनेसे निर्दोष सवज्ञ अरहत् प्रभुमें आप्तत्व की सिद्धि—जो आशका अरेकामें की गई थी, उन सबका निराकरण हो जानेसे यह भी समझ लेना चाहिए कि भट्टने जो अपने सिद्धान्तमें यह कहा है कि कोई मनुष्य सर्वज्ञ है अथवा असर्वज्ञ है इसके लिए जो साधन दिया है वह प्रतिज्ञा मात्र है, तो बात अयुक्त है । सर्वज्ञत्वकी सिद्धि भली प्रकार कर दी गई है और उससे यह सिद्ध किया गया है कि चूँकि भगवान् अरहत् युक्ति और शासनके अविरोध वचन कहनेवाले हैं और सर्वज्ञत्वकी सिद्धिमें कोई बाधक प्रमाण उपस्थित होता ही नहीं है अतएव सर्वज्ञ हैं और वीतराग हैं । जो प्रकरण यह चल रहा था कि सर्वज्ञ तो सामान्यतया सिद्ध हो गया लेकिन वह सवज्ञ अरहत् भगवान् ही हैं, यह निश्चय कैसे किया गया ? उसके उत्तरमें यह छठवीं कारिका कही गई है कि ऐसे सवज्ञ और वीतराग हे अरहत् आप ही हो । क्योंकि आप निर्दोष हो ! प्रभु निर्दोष हैं यह बात सिद्ध की गई है इस हेतुसे कि हे प्रभो ! अरहत् आप ही निर्दोष हैं, क्योंकि आपका उपदेश युक्ति और शास्त्रसे अविरोध है । प्रभुका उपदेश युक्ति और शास्त्रसे अविरोध है यह बात इस हेतु से सिद्ध की गई कि आपका इष्ट शासन, आपका उपदेश किसी भी प्रसिद्ध प्रमाणसे बाधित नहीं होता है, इस कारण हे अरहत् देव ! तुम ही महान् हो और मोक्ष मार्गके प्रणेता हो । आपसे अतिरिक्त अन्य कोई एकान्तवादका प्रश्रय देने वाला कोई सवज्ञ नहीं है । अब बताते हैं कि अनेकान्त शासनसे विरोध सर्वथा एकान्तवादियोंका माना गया शासन कैसे बाधित होता है ? अब इस विषयकी आगेकी कारिकामें कहेंगे । ●

# आप्तमीमांसा-प्रवचन

[ चतुर्थ भाग ]

प्रवक्ता

[ अध्यात्मयोगी पूज्य श्री १०५ मनोहर जी वर्णी महाराज ]

स्वप्नतामृतवाद्यानां सवथैकान्तवादिनाम् ।

आप्ताभिमानदग्धानां स्वेष्टं हृष्टेन वाच्यते ॥ ७ ॥

आप्तमीमांसा ग्रन्थकी रचनाकी आवश्यकता—यह समस्तभद्राचार्य द्वारा रचित आप्तमीमांसा नामक ग्रन्थ है। इस ग्रन्थके रचनेकी समस्तभद्राचार्यकी आवश्यकता क्यों लगी इसका कारण यह है कि यह ससार दुःखमय है। अनेक योनियों में यह जीव ज्ञानसे दुःखी होना हुआ जन्ममरण कर रहा है। एक इन्द्रिय दो इन्द्रिय आदिक जीव बटे असहाय हैं। इनका कोई रक्षक नहीं है। पञ्चेन्द्रिय भी हुए और पशु पक्षी जैसे पर्याप्तिक भी हुए तो भी देखो जा रहा है कि इन्हें लोग बड़ी निर्ममता से प्राणविहीन कर देते हैं। पशुओंके दोनों पैर बांध देते, अथ वे बेचारे स्थावरोकी तरह पड़े हुए हैं कहीं भाग नहीं सकते, जीवित प्राणियोंपर छुरी, तलवार आदि खला दिये जाते हैं। कितना घोर दुःख है, जिनका धर्मान कोई जिह्वासे नहीं कर सकता। नरक आदिकके दुःख तो असह्य ही हैं। तो यह ससार दुःखमय है। इन सब दुःखोंसे छूटना तभी बन सकता है जब कि यह जीव जन्ममरणसे मुक्त हो जाय। ससारके सकटमें छुटकारा या लेनेका उपाय कर लेना हम मनुष्यत्वमें अति आवश्यक है। सार भी है कुछ तो यही एकमात्र सार है इस मनुष्यत्वमें कि संसार सकटोंसे मुक्ति पानेका उपाय बनालें। जब कोई विषयकी ससार सकटोंसे छूटनेके उपायमें चलना चाहता है तो उसे कोई ऐसा उत्कृष्ट शासन मिलना चाहिए जिसमें अपने आत्माको शासित करके निर्विकल्प स्थिति प्राप्त कर सके। तो ऐसा शासन कौन हो सकता है उसकी परीक्षा भी आवश्यक है। और उत्कृष्ट शासन नहीं हो सकता है जिसका कि मूलप्रणोता निर्दोष और सर्वज्ञ हो। जिसमें दोष हो वह यथार्थ शासन कैसे बना सकता है ? जो सर्वज्ञ हो वह भी यथार्थ बात कैसे निर्वाच कह सकता है ? तो

उत्कृष्ट सामनपर चलनेके लिये निर्णय करना आवश्यक हो गया कि कौन दासन उत्कृष्ट है जिसका सहारा लेकर यह आत्मा सकटोसे मुक्ति पा ले। और उसके निर्णय के लिए प्राप्तके निर्णयकी प्रति आवश्यकता होती है। सो प्राप्तिनिर्णयके लिये इस ग्रन्थ को रचना करना आवश्यक प्रतीत हुआ। यहाँ उस ही प्राप्तकी भीमांशा की जा रही है।

प्रकृतकारिकाका पूर्वनिर्दिष्ट सम्बन्ध एव अर्थ—कोई इस कारण प्राप्त महान नहीं हो सकता कि उसके पाग बाहरी चमत्कार हो रहे हों। इससे भी कोई महान नहीं हो सकता कि धारोमें निर्मलता निर्दोषताके प्रतिशय पाये या रहे हो, इस कारण भी कोई महान नहीं हो सकता कि उसने शासन चलाया है, तीर्थ चलाया है पर ही तीर्थ जिसने उत्तम चलाया हो, जो ससारी जीवोंको ससार सागरके किनार पहुँचा सके वह कोई गुण हो सकता है। पर ऐसा प्राप्त कौन है? इस सम्बन्धमें पहिले कुछ वचन आये हैं। वही प्राप्त हो सकता है जिसमें दोष एक भी न हो और जान पारपूर्ण प्रकट हो। क्या कोई जीव पूर्णतया निर्दोष हो सकता है अथवा कोई आत्मा पूर्णतया सर्वज्ञ हो सकता है इस विषयमें अभी विस्तारसे वचन किया गया है। उस ही प्रसंगमें उसकी सिद्धिके बाद जब यह प्रदन होती है कि ही सर्वज्ञ तो कोई है लेकिन वह सबज्ञ धीतराग अरहन् हो है, वह कैसे निश्चय किया जा सकता है। इसके उत्तर में कहा गया कि अश्रुत ही निर्दोष और सबज्ञ है, क्योंकि उनके वचन युक्ति और शासनसे आवश्यक है। कसे अविरुद्ध है इस विषयमें सूक्त दिया कि आहत दासन, अनेकान्त शासन प्रसिद्ध अप्रसिद्ध किसी भी बातसे बाधित नहीं होता है। बल्कि एकान्तवादियोंके शासन विरुद्ध होते हैं। तो इस कारिकामें इस बातको कहा जा रहा है कि एकान्तवादियोंका शासन कैसे बाधित है जिससे कि यह परखा जा सके कि अनेकान्त शासन अबाधित है उसका उत्तरमें यह कारिका अवतरित हुई है। कारिका का अर्थ है कि तुम्हारे मतरूपी अश्रुतसे बाह्य जो सबया एकान्तवादी जन है जो कि मैं प्राप्त हूँ, मैं प्राप्त हूँ इस प्रकारके अभिमानसे दग्ध है उन एकान्तवादियोंका अपना अपना अभिमत एकान्त तत्त्व प्रत्यक्षसे बाधित होता है।

प्रकृत कारिकाका शब्दार्थपूर्वक भावार्थ—हे सभी ! आपका मत है अनेकान्तात्मक वस्तु और उस वस्तुका ज्ञान वही अश्रुत है। अनेकान्तात्मक वस्तुका सम्यग्ज्ञान अश्रुत क्यों है कि यह ज्ञान अश्रुतका कारण है। अश्रुत नाम है मोक्षका। जो मरे नहीं, जिसका मरण नहीं, जिसका कभी विनाश नहीं उसको अश्रुत कहते हैं। लोग अश्रुतके सम्बन्धमें कुछसे कुछ कल्पनायें किया करते हैं। होगा कोई अश्रुत पानी गायन अथवा आम्नादिक फल जैसा। लेकिन, वह अश्रुत क्या है? पौद्गलिक परिणामन है तो स्वयं विनाशीक है, और उसके भक्षणसे पर्यायमें क्या अमरता प्रायगी? अश्रुत तो वास्तवमें मोक्षतत्त्व है जिसका कभी विनाश नहीं होता, उस अश्रुतस्वरूप मोक्षका



मे भी देखते हैं कि किसी भी वाक्यका अर्थ विधि, प्रतिषेधरूपसे लगता है तो समझें निषेध बनता है। जैसे कोई कहता है कि मैं सत्य बोलता हूँ। इसका अर्थ यह हुआ कि मैं सच बोलता हूँ झूठ नहीं बोलता हूँ। कुछ भी वाक्य बोला जाय उसकी दृढ़ता विधि प्रतिषेध दोनों दृष्टियोंसे बनती है। पदार्थ कोई सत् है तो वह किसी दृष्टिसे सत् है। जिस दृष्टिसे सत् है उस दृष्टिको छोड़कर अन्य दृष्टिसे यदि असत् न हो तो वह सत् नहीं रह सकता तो कोई भी पदार्थ रूपान्तरसे विकल नहीं है सत् असत्त्व करके सहित है। नित्य पदार्थ अनित्य धर्मसे सहित है। कोई भी एकान्त चाहे सत्त्वका एकान्त हो, नित्यका हो अनित्यका हो वह रूपान्तर विकल है अतः असत् है। अतस्तत्त्व सम्बेदन ज्ञान भी अनेकान्तात्मक है। वहिस्तत्त्व स्कन्ध पद्वल आदिक पदार्थ ये भी अनेकान्तात्मक हैं, फिर कोई पुरुष एकान्तवादकी हठ करे तो उसकी हठ युक्त नहीं है। एकान्तवादी भी कथनमें अनेकान्त पद्धतिका सहारा लेते हैं जैसे किन्हीं एकान्तवादियोंने त्रिषु ज्ञान माना है कि जिसमें नील पीत आदिक अनेक आकार प्रतिभासित हैं तिसपर भी वह एक है तो देखिये। वह ज्ञान एकानेकात्मक मान लिया गया ना। यो ही कथवित् जिसमें विशेष सकीर्ण नहीं फिर भी एक रूप है ऐसा ज्ञान सुख दर्शन आदिकसे तन्मय चेतन कोई है। और स्कन्ध जो प्रत्यक्ष नजर आते हैं अनेक वर्ण सस्यान स्पर्श रस आकार आदिक अनेक धर्मोंसे तन्मय दृष्टिगत हो रहे हैं, इससे सिद्ध है कि लोकमें कोई भी पदार्थ ऐसा नहीं जो अनेकान्तात्मक न हो।

सुखादि चैतन्यके अनेकविशेषात्मक होनेपर भी एकात्मक न होनेकी आशंका—अब यहाँ चित्राद्वैतवादो कहते हैं कि सुख आदिक चैतन्य असकीर्ण विशेषात्मक हो कहिये किन्तु एकात्मक न कहिये अर्थात् सुख, ज्ञान, दर्शन आदिक अनेक धर्मोंसे युक्त चेतन असकीर्ण विशेषात्मक याने प्रतिनित्य अनेकस्वरूप है यह कहना तो ठीक भी हो सकेगा किन्तु एकात्मक है यह युक्त नहीं जबता, क्योंकि नुब चेतनसे, जो कि आल्लाहनाकार है, जिसमें आल्लाह मरा हुआ है ऐसे सुख चेतनसे, जेयपदार्थके प्रमाणों का कारण न, ले विज्ञानकी भिन्नता है। चेतनमें मुख्यतया सुख और ज्ञान ये दो धर्म माने हैं। तो देखिये। सुखके स्वरूपकी तो अन्य जाति है और ज्ञानके स्वरूपकी अन्य जाति है। सुखका स्वरूप तो है आल्लाह और ज्ञानका स्वरूप है जेय पदार्थोंका बोधन करना, समझना। तो दोनोंका स्वरूप जब जुदा जुदा है, दोनोंके स्वरूप परस्पर विभिन्न हैं विरुद्ध धर्मका प्रतिभासना ही तो भिन्नताका साधन है। धन्यम्ना अर्थात् यदि विरुद्ध धर्मका अव्याप्त होनेपर भी भिन्नता न मानी जाय तो सारा विश्व एक बन बैठेगा। विश्वमें अनन्तानन्त पदार्थ हैं और वे अपने स्वरूपमें सत् हैं पररूपसे असत् हैं ऐसा कहकर स्यादवादियोंने जो अनेक पदार्थोंकी व्यवस्था बनायी है वह व्यवस्था समाप्त हो जायगी, सारा विश्व एक बन जायगा, क्योंकि अब तो विरुद्ध धर्मका प्रतिभास होने पर भी अनेक मान लिया गया है, अतएव सुख आदिक चेतनकी असकीर्ण विशेषात्मक ही मानें एकात्मक मानें, सब तो बात युक्त बनेगी और फिर इस तरह अनेकान्तात्मकता

की उस चेतनमे सिद्धि न हो सकेगी ।

अनेकविशेषात्मक सुखादि चैतन्यके एकात्मक न माननेकी शकाका समाधान और शकाकाराभिमत चित्रज्ञानमे दोषापत्ति—उक्त शकाके समाधान मे कहते हैं कि यह शका असमीचीन है । असमीचीन विशेषात्मक ही चेतनको मानें और एकात्मक न मानें तो इस दृष्टिमें चित्रज्ञान भी एकात्मक न बन सकेगा । क्योंकि चित्र-ज्ञानका प्रर्थ क्या है कि उसमे पीताकार, नीलाकार आदिक अनेको आकारोके सम्बेदन हो रहे हैं । चित्राद्वैतवादी चित्रज्ञानको एक ही मानते हैं । और उस चित्रज्ञानमें विषय होते हैं पीत नील आदिक चेतन पदार्थ । अणिकवादमें पदार्थ गुणी नहीं माने गए किन्तु नीला पीला आदिक जो निरश भव है वे पदार्थ हैं । तो खैर कुछ भी कह लो लेकिन चित्रज्ञानमे नीलाकार, पीताकार आदिक अनेक सम्बेदन हो रहे हैं ना । तो जो पीताकारका स्वरूप है सो नीलाकार आदिका नहीं । पीत जुदी वस्तु है नील जुदी वस्तु है । तो अब विरुद्ध धर्मका अध्ययन होनेसे पीताकारसम्बेदन नीलाकार आदिके सम्बेदनसे भिन्न हो जायगा ? क्योंकि सुख ज्ञान और ज्ञेय ज्ञान इन दोनोंकी तरह नीलाकारसम्बेदन पीताकारसम्बेदन इत्यादिमे भी विरुद्ध धर्मका अध्ययन हो गया जैसे कि शकाकारने सुखज्ञान और ज्ञेयज्ञान इन दोनोंमे विरुद्ध धर्मका अध्ययन बताया इनको भिन्न भिन्न करार कर दिया है इसी प्रकार पीताकार सम्बेदन और नीलाकारसम्बेदन विरुद्ध धर्मसे युक्त है अतएव यह भिन्न हो जायगा । और, ये जब भिन्न हो गए तो चित्रज्ञान एक कहाँ रहा ?

अशक्यविवेचनताके कारण चित्रज्ञानको एकात्मक माननेकी तरह सुखादि चैतन्यमे एकात्मकताकी सिद्धि—शकाकार कहते हैं कि चित्रज्ञानमें जो पीताकार नीलाकार सम्बेदन हो रहा है वह तो अशक्य विवेचन है । उनका विवेक करना, भेद करना अशक्य है । जब भेद नहीं किया जा सकता तो वह सर्वाकार सम्बेदन एकात्मक ही स्वीकार किया गया है । एक चित्रज्ञानमें जो नील पीत आदिक अनेक पदार्थोंका प्रतिभास दृष्टा है उगमें क्या कोई यह पृथक्करण कर सकता है कि लो यह तो पडा है नीलाकार सम्बेदन और यह पडा है अलग पीताकार सम्बेदन । तो नीलाकार पीताकार सम्बेदनोमे अशक्य विवेचनता है अतएव चैतन्यज्ञान एकात्मक ही स्वीकार किया गया है । इस शकाके समाधानमे कहते हैं कि फिर तो सुख आदिक सम्बेदनने क्या अपराध किया ? एक चेतनमें सुख सम्बेदन, ज्ञेयबोधन इनका भी पृथक् करण नहीं किया जा सकता है याने इनमे भी विवेक करना पृथक् करना अशक्य है । इस ही कारणसे तो सुख आदिक चेतनमें एकात्मकताकी उपपत्ति होती है । जैसे—पीतादि आकारोको पृथक् पृथक् ले जाने के लिए रखनेके लिए पृथक् विवेचनके लिए शक्यता नहीं है । जैसे वह आकार पृथक् नहीं किया जा सकता है इसी प्रकार सुख आदिक आकार भी किसी अन्य चेतन रूपमे पृथक् नहीं किया जा सकता है कि लो

यह सुखाकार चेतन पठा है और यह ज्ञेयबोधनाकार चेतन यह पठा है। ऐसे अन्य अन्त चेतनरूपसे उन सुखाकारोको अलग नहीं किया जा सकता, अतएव सुख आदिक चेतन भी एकात्मक हैं।

सुखादि चैतन्यको एकात्मक मानकर भी अनेकविशेषात्मक न मानने में आपत्ति—अब चित्ताद्वैतवादो शका करत हैं कि तब तो फिर सुख आदिक चेतन को एकात्मक ही मान लीजिए। असकीण विशेषात्मक मत मानो। अर्थात् सुख ज्ञान आदिक अनेक धर्मोंसे युक्त चेतन एक ही है, उसमें असकीण विशेष कुछ नहीं है। असकीण विशेषका अर्थ यह किया गया कि विशेष भेद उसमें अनेक पडे हैं और वे अपने अपने स्वरूपको लिए हैं। परस्परमें वे एक स्वरूप नहीं हो जाते। ऐसे असकीण विशेषोंसे तन्मय मानते हैं सुख आदिक पदार्थोंको सो ऐसा मत मानो। वस सबथा एकरूप ही मान लीजिये। इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि इस तरह सुखादि चैतन्यको असकीण विशेषात्मक न माना जाय, एकात्मक स्वरूप ही मानें तो इससे तुम्हारे इष्ट सिद्धान्तका भी घात हो जायगा। अर्थात् चित्रज्ञान एक ही मान लीजिए, चित्रज्ञानको भी असकीण विशेषात्मक न मानें, ऐसा स्वीकार करना पड़ेगा। जब पीताकार सम्बेदन नीलाकारसम्बेदन आदि अनेक सवेदन ये जुड़े नहीं किए जा सकते इस कारण चित्रज्ञानको एक रूप ही मान लीजिए। फिर उसमें असकीणविशेषात्मकता न मानें। अर्थात् चित्रज्ञानमें जो नीलाकार सम्बेदन पीताकारसम्बेदन ऐसे अनेक विशेष स्वीकार किए हैं और वे सर्व विशेष असकीण हैं परस्परमें, एक रूप नहीं हो गए हैं, सबका स्वरूप जुदा जुदा है। ऐसे असकीण विशेषात्मकताकी बात फिर चित्रज्ञानमें न रहेगी क्योंकि अपाक्य भिवेचन होनेके नातेसे एकात्मक ही स्वीकार करना होगा। और जब चित्रज्ञानमें एकत्व मान लिया जायगा तो वह चित्रज्ञान न रहेगा, वह तो एक ज्ञान बन गया। जैसे अन्य एक ज्ञान। घट एक पदार्थका ज्ञान किया जा रहा हो तो उसमें चित्रव्यवहार तो नहीं किया जाता। ऐसे ही जब चित्रज्ञान भी उबथा एकात्मक हो गया तो फिर उसमें चित्रता क्या रही? वह चित्रज्ञान ही न रहा।

चित्रज्ञानमें ही एकात्मकताकी सिद्धि—शकाकार कहते हैं कि चित्रज्ञानमें पीतादिकारका प्रतिभास अवस्थासे उपकल्पित है, अज्ञानके कारण यह पीताकार प्रतिभास है। यह नीलाकार प्रतिभास है, यह नीलाकार प्रतिभास कर लिया जाता है कल्पित कर लिया जाता है। वस्तुतः तो चित्रज्ञानमें एक ही तत्त्व है। ज्ञानाद्वैतमें मात्र ज्ञान ही है अन्य कुछ है ही नहीं। अन्य जो कुछ प्रतिभाममें आ रहे हैं वे सब अवस्था से उपकल्पित हैं, अतएव चित्रज्ञानमें एकात्मकता ही वास्तविक है। शकाकारके इस मन्तव्यके समाधानमें कहते हैं कि यदि ऐसा है कि चित्रज्ञानमें नील पीत आदिक आकार प्रतिभास तो अनेक हैं जिनसे कि आप ज्ञानको चित्रता मान पायेंगे। लेकिन

इससे चित्रज्ञानकी अनेकता साबित होनेसे चित्रज्ञानके एकत्वका घात होता है, तो उस विपत्तिसे बचनेके लिए जो शकाकार यह कह रहे हैं कि चित्रज्ञानमें पीतादि आकारों का प्रतिभास तो अविद्यासे उपकल्पित है, वास्तविक तो चित्रज्ञानमें एकात्मकपना ही है। तो यह बताओ कि एकाकार और अनेकाकारमें जब प्रतिभासकी अविशेषता हो गई, प्रतिभास एकाकारका भी है, प्रतिभास अनेकाकारका भी है। तो जब चित्रज्ञानमें एकात्मकताका भी ज्ञान हो रहा और पीतादि आकार प्रतिभास विशेष रूप अनेकाकारोंका भी ज्ञान हो रहा तो उनमेंसे एक कोई तो वास्तविक है और दूसरा अवास्तविक है ऐसा विवेक कैसे किया जा सकता है। जब कि चित्रज्ञानमें यज्ञ भी विदित हो रहा है कि यह एकात्मक है, एकाकार है और यह भी विदित हो रहा कि नील पीत आदिक अनेकाकार सम्बेदन भी है तो इनमेंसे एकाकारको तो वास्तविक कह देते हो और अनेकाकार सम्बेदनोंकी अवास्तविक बता देते हो, यह विवेक कैसे किया जा सकता है ? यदि कहो कि एकाकारका अनेकारसे विरोध है इस कारण अनेकाकारसे विरोध है इस कारण एकाकार ही अवास्तविक क्यों न बन जाय। जब दोनों का परस्पर विरोध है तो किकीकी भी अवास्तविक कह सकते।

चित्रज्ञानमें भी एकाकारकी अवास्तविकताकी सिद्धि— शकाकार कहते हैं कि स्वप्नज्ञानमें अनेकाकार अवास्तविक प्रसिद्ध है इस कारण चित्रज्ञानमें भी अनेक आकारकी अवास्तविकताकी कल्पना करना युक्त ही है। शकाकार यह कथन इस आधारपर कह रहे हैं कि चित्रज्ञानको भी एक और अनेकाकारसे नान्य मानते हैं। स्याद्वादियोंके प्रति चेतनको अनेक सम्बेदनात्मक और एक नहीं मानन देता। तो इस परस्परके सम्वादमें जब ऐसी आपत्ति आयी कि चित्रज्ञानमें जैसे एकाकारताको वास्तविक कहते हैं शकाकार, इसी प्रकार अनेकाकारकी भी वास्तविकता सिद्ध होती है। तो चित्रज्ञानाद्वैतवादको वह डस्ट है कि चित्रज्ञान एकात्मक तो रहे, पर 'यह' अनेक न बन जाय। अनेक बननेसे द्वैत सिद्ध हो जाता है। तब अनेकाकारताको अवास्तविक सिद्ध करनेमें उनका प्रयोजन है। इस ही लक्ष्यसे कह रहे हैं शकाकार कि चित्रज्ञानमें यद्यपि एकाकार और अनेकाकार दोनोंका प्रतिभास है लेकिन अवास्तविक अनेकाकार है। एकाकार नहीं है क्योंकि स्वप्नज्ञानमें भी देखा जाता है कि बहुत सी बातें नींदमें देख रहे हैं जगल, समुद्र, तीर्थ, पहाड़, मनुष्य। लेकिन वे सब अवास्तविक हैं। तो स्वप्नज्ञानमें जब अनेकाकार अवास्तविक है ऐसे ही चित्रज्ञानमें भी अनेकाकारकी अवास्तविकता मानी जायगी। उत्तरमें कहते हैं कि यदि हम तरह स्वप्नज्ञानमें अनेकाकारकी अवास्तविकताको प्रसिद्ध कहकर चित्रज्ञानकी अवास्तविकता मानने हो तो केश आदिकमें एकाकारकी अवास्तविकता सिद्ध होनेसे चित्रज्ञानकी 'एकाकारतामें' भी अवास्तविकता कैसे अयुक्त रहेगी ? एकाकार भी अवास्तविक बन जायगा।

चित्रज्ञानमें अनेकाकारको ही अवास्तविक बतानेका शकाकारका पुन

प्रयास व उसका समाधान—अब आकाकार कहते हैं कि पीत आदिक आकारोका सम्वेदनसे अभेद होनेपर एकत्वका विरोध है। क्योंकि भेदमें प्रतिभास होना असम्भव है। और यदि प्रतिभास हो जाय भेदका तो वहाँ ज्ञानान्तर बननेकी प्राप्ति प्रायगी।

अतएव अनेकाकारता ही अवास्तविक मानना चाहिए, उत्तरमें कहते हैं कि तब तो ज्ञान का फिर इसी कारण चित्रज्ञानमें जो एकाकारता मानी जा रही है वह भी अवास्तविक बन जायगी, क्योंकि उस एकाकारताके प्रतिभासका भी पीत आदि आकारके प्रतिभासों से अभिन्नत्व है अतः एकत्वका विरोध है। चित्रज्ञानमें जो कुछ अनेकाकार प्रतिभासित हो रहे हैं उन आकारोंसे तो चित्रज्ञान अभिन्न है ना। यदि भिन्न हो जायगा तब तो ही अभाव हो जायगा, अतः एकत्वका विरोध है। भिन्न होनेपर फिर चित्रज्ञानमें कोई सम्वेदन ही न रहेगा। ऐसा ज्ञान क्या जिस ज्ञानमें कोई चीज ज्ञात नहीं हो रही। और फिर वह एक ज्ञान हो। तो इस सब ज्ञेयाकारको उस चित्रज्ञानसे भिन्न माननेपर फिर सम्वेदन ही नहीं बन सकता। समस्त आकारोंसे ज्ञान्य चित्रज्ञान चीज ही क्या रहेगा? और, यदि कहो कि चित्रज्ञानमें जो आकार प्रतिभासित हो रहे हैं उन सबसे भिन्न होनेपर भी वह ज्ञान बना रहेगा तो वह ज्ञान अन्य ज्ञान कहलायेगा कुछ रह उन सब ज्ञेयोंका ज्ञानरूप चित्रज्ञान न कहलायेगा। तब चित्रज्ञानमें अनेकाकारके प्रतिभासको ही अवास्तविक कल्पना करना शक्य नहीं है। अनेकाकार भी है और वह ज्ञान एक भी है। और इस तरह मान लेनेपर यही बात सिद्ध होती है कि हो सकता है कुछ ऐसा जो एक होकर भी अनेकात्मक है। जब कुछ एक अनेकात्मक सिद्ध हो गया तो सुखादिचैतन्य भी एक होकर भी अनेकात्मक सिद्ध हो जायगा।

अर्थात् आत्मा एक है और उसमें ज्ञान, दशन, चरित्र, ध्यानन्द आदिक अनेक गुणोंसे तन्मय एक आत्मा सिद्ध हो जायगा। और इस तरह एक अनेकात्मक सिद्ध हुआ तो वस्तु सप्रतिपक्ष है वह बात स्पष्ट हो जायगी। कोई भी सत् हो वह किसी दृष्टिसे असत्त्वमय भी है तब वह सत् है। इसी प्रकार जो भी घम है वह जिस अपेक्षासे है सो है और उसके विरुद्ध दृष्टिसे वह अन्य प्रकार भी है। तो इस प्रसंगमें चित्रज्ञानाद्वैतवादी चित्रज्ञानको एक मानते तो हैं पर एक ही उन्हे मानना होगा। जब अनेकाकारके प्रतिभासको ही अवास्तविक नहीं बता सकते हैं तब उनका यह कहना शोभा नहीं देता कि वह चित्रता क्या होगी किसी बुद्धिमें कि अनेकाकार तो प्राया ना और वह ज्ञान चित्र बन जाय, यह तो ज्ञेयभूत पदार्थोंका स्वयं रूप रहा है। उन ज्ञेयभूत पदार्थोंमें ऐसा स्वभाव बना हुआ है कि वह सब चित्रज्ञानमें आता है। तब चित्रताका निराकरण कैसे किया जायगा? यह बात अब शोभा नहीं देती क्योंकि चित्राद्वैतको एक अनेकात्मक मानना होगा और इसी तरह यह कथन भी शोभा नहीं देता कि वह एकता ही क्या होगी? उस चित्रज्ञानमें भी यदि एकाकारपना न हो तो। सो एकाकारता स्वयं ज्ञानको रुच रहा है। तो एकाकारताका भी क्या खण्डन करें? ठीक है, लेकिन अपेक्षासे उन कथनोंको ठीक घटित करके ही कहना चाहिए।

चित्रज्ञानमें अनेकाकारताके अभावमें अनापत्ति व एकाकारताके अभावमें आपत्ति बताकर चित्रज्ञानमें एकाकारताको ही वास्तविक सिद्ध करने का शकाकारका विफल प्रयास—अब शकाकार कहते हैं कि एक ज्ञानमें नाना-कारताका अभाव हो जो जाय तो भी उस ज्ञानमें ज्ञानभाषनेका सद्भाव यदि रहता है तो सब कुछ व्यवस्थित रहता है क्योंकि स्वरूपकी गति अपने आपसे निराकृत नहीं होती । ज्ञानमें अपना स्वरूप तो रहना ही चाहिए और वह स्वरूप है अपने एकरूप, सो एकताका तो निराकरण किया ही नहीं जा सकता । भले ही उस एक चित्रज्ञानमें मान लो कदाचित् कि चित्रता नहीं है, अनेकाकारता नहीं है तो न रहे । उससे कोई विरोध नहीं आता । लेकिन उस ज्ञानमें सम्बेदनमात्रका यदि अभाव मान लिया जायगा तो उस ज्ञानकी सत्ता ही नहीं रह सकती । इस शकाका तात्पर्य यह है कि बात प्रसंगमें यह रखी जा रही है कि देखो चित्रज्ञान एक है । लेकिन उसमें सभी तरह के पदार्थ प्रतिभासे आ रहे तो उस ज्ञानमें आकार तो अनेक बन गए ना ? तो वह एक अनेकात्मक हो गया । यहाँ शकाकारको यह अभीष्ट है कि उस, चित्रज्ञानमें अनेक आकारोंको तो वास्तविक बता दिया जाय और एक जो उसका निजका सम्बेदन स्वरूप है उस अनेकाकारको वास्तविक कहा जाय । ऐसा ही सिद्ध करनेपर ज्ञानाद्वैत का मतव्य ठहर सकता है । तो इसको निद्रिमें शकाकार यह कह रहे हैं एक ज्ञानमें मान लो कि चित्रता न रही तो भी ज्ञान तो रह जायगा । और, अपने आपका स्वरूप अपने आपसे विरुद्ध होता नहीं, लेकिन कोई यह मान बैठे कि उस एक ज्ञानमें ज्ञान-मात्रपणा तो रहा नहीं एकाकारता तो है नहीं तो सारी बात विरुद्ध हो जायगी । अतः चित्रज्ञानमें अनेकाकारताको वास्तविक नहीं कह सकते । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं " कि वह मतव्य भी समीचीन नहीं है, क्योंकि सम्बेदन मात्र एक चित्रज्ञानके अभाव या नाना पक्ष आदिक प्रतिभासका सद्भाव रह सकता है क्योंकि उनका कोई विरोध नहीं है । रहा भाये कोई ज्ञान ऐसा कि जिसमें हम एक सम्बेदन मात्र ही न माने और जितने ज्ञेय हैं उन समस्त ज्ञेयोंका प्रतिभास है ऐसा मानें तो वह भी ज्ञान बन जायगा । इस कारण चित्रज्ञानमें एकाकारताका विरोध ज्योंका त्यों उपस्थित है ।

चित्रज्ञानमें अनेकाकारोंको वास्तविक माननेपर अनेकाकारोंकी भी परम्परा लम्बी हो जानेका शकाकार द्वारा प्रसंगारोप—उक्त प्रसंगमें अब शकाकार कह रहे हैं कि देखिये ! ज्ञान है निरञ्ज और एक । तब अनेकाकारताकी वास्तविकता लानेका प्रसंग दोगे तो सुना नीलाकारका जो सम्बेदन किया है उस सम्बेदनमें भी उस नीलके प्रत्येक परमाणुओंका भेद होनेसे एक सम्बेदन नहीं, किन्तु नील अणुओं के सम्बेदन अनेक हैं और तब उस एक नील पदार्थके अनेक अणु सम्बेदनोंको भी परस्पर भिन्न हो जाना पड़ेगा । यहाँ माध्यमिक सणिकवादी कह रहे हैं कि हे स्याद्वादी जनो ! जैसे कि आपन उक्त प्रकार अनेकाकारताकी भी वास्तविकता सिद्ध करनी

चाही तो इस तरह यदि एक चित्रज्ञानमें अनेक पदार्थोंका ज्ञान होनेसे अनेकाकारता मान लेंगे तब तो एक पदार्थमें भी परमाणु तो हैं अनेक, उन सबका भी सम्बेदन हुआ है तब तो एक ही पदार्थके अनेक अणु सम्बेदनको भी परस्पर भिन्न बन जाना होगा । उनके मध्यमें जो एक नील परमाणुका सम्बेदन है उसमें भी चूँकि नाना प्रतिभासोंका सम्भाव है, अर्थात् वेद्याकार, वेदकाकार और सम्बेदनाकार ये तीन भेद पड़े हुए हैं । तो वहाँपर भी ज्ञान तीन हो जाना चाहिए । यदि एक चित्र ज्ञानमें अनेक पदार्थोंका ज्ञान आ जानेसे उन अनेकाकारोंको वास्तविक सिद्ध करनेपर हो तुने हो तो उन अनेकोंमेंसे जो एक नील सम्बेदन है उसमें भी नीलके अनेक परमाणुओंका सम्बेदन है और उस एक अणु सम्बेदनमें भी तीन आकार हैं वे जाने जा रहे हैं सो हुआ वेद्याकार और चूँकि ज्ञानको उत्पन्न करने वाला पदार्थ होता सो हो गया वेदकाकार, और चूँकि सब कुछ ज्ञानमय ही तो है इस दृष्टिसे हो गया सम्बेदनाकार इस प्रकार उस एक अणु सम्बेदनको भी तीन प्रकारमें मान लेना चाहिए और फिर उन तीन सम्बेदनोमेंसे प्रत्येक को अन्यके द्वारा सम्बेद्याकार होते हैं तब तीन सम्बेदन और मान लेना चाहिए, क्योंकि ज्ञान तो होता है अश्वसम्बद्धित । तो वे तीन आकार अन्यसे जाने जायेंगे ना, और फिर वे भी तीन आकार अन्यसे जाने जायेंगे । तब किसी भी जगह एक ज्ञानकी सिद्धि नहीं हो सकती उनके यहाँ जो ज्ञानाद्वैतसे विद्वेष रखते हैं अर्थात् चित्रज्ञानमें अनेकाकार को अवास्तविक मानना चाहिए और एकाकारका वास्तविक मानना चाहिये ।

मेचक ज्ञानमें चित्राकारताका अपाय होनेपर भी ज्ञानका अपाय न होनेसे अनेकाकारता अवास्तविक व एकाकारताको वास्तविक सिद्ध करनेका प्रयास—देखिये बाह्य अर्थमें अथवा ज्ञानमें किसीमें भी एकात्मकता न मानने पर फिर नानापनकी भी व्यवस्था कैसे बन सकती है ? एक चित्रज्ञानमें अथ एक वस्तुकी अपेक्षा ही तो एकपनकी व्यवस्था बना करती है अर्थात् मुलादलेमें जब कोई एक हो तब तो एकपनकी व्यवस्था बनेगी और कहीं एकपना माना नहीं तब किसी भी प्रकार नानापनकी व्यवस्था नहीं बन सकती । यदि कहीं एकता मान लेते हो बाह्य अर्थमें अथवा ज्ञानमें तब फिर चित्रज्ञानमें एकाकारता कैसे अविरुद्ध हो जायगी । चित्र-ज्ञानमें तो चित्राकारका सम्भाव होनेपर भी विनाश होनेपर भी सम्भाव रहता है, इससे चित्रज्ञानमें एकाकारता वास्तविक है और अनेकाकारता अवास्तविक है ।

मेचकज्ञानमें अनेकविशेषात्मकताको अवास्तविक कहनेकी शकाश्रोंका समाधान—उक्त शकाश्रोंके समाधानमें अब स्याद्वादो कहते हैं कि चित्रज्ञानमें अनेकाकारताको अवास्तविक, बाह्य अर्थको अवास्तविक और एक मेचकज्ञान मात्रको एकाकारको वास्तविक कहनेकी बात विवेक पूर्वक कही हुई नहीं कही जा सकती है, क्योंकि जैसे कि बताया है शकाकारने कि नानाकारका अपाय होनेपर भी उस चित्रज्ञानकी सम्भवता तो रहती ही है आदि बात शकाकारकी बात माननेपर यह भी तो कहा जा

सकता है कि चित्रज्ञानमें ज्ञानाकारकी तरह पीताकार नीलाकार आदिक अनेकोका सद्भाव सिद्ध होनेके कारण परस्पर अपेक्षासे अनेकत्वकी सिद्धि हो जाती है । जैसे कि अनेकपना एकको अपेक्षा रखकर होना बताया है उसी प्रकार यह चित्रज्ञानका एकपना भी तो अनेकाकारकी अपेक्षा रखकर बनेगा । तब सिद्ध हुआ ना, कि चित्रज्ञान एकाकार है और अनेकाकार भी है अर्थात् चित्रज्ञान असकीर्ण विशेषात्मक एकात्मक है । तो जब चित्रज्ञानमें एकानेकात्मकता सिद्ध हुई तो नीलपीतादि प्रतिभासरूप अनेक चैतन्यमें व्याप्त अनेकाकार चित्रज्ञानका भी अन्तस्तत्त्वकी एकानेकात्मकत्वके सिद्ध करने में उदाहरण दिया है वह उदाहरण पूर्णतया युक्त होता है । प्रकरण यह था कि लोक में कोई भी पदार्थ ऐसा नहीं है जो रूपान्तर विफल हो, अर्थात् प्रत्येक पदार्थ सद्सदात्मक निरन्तरस्थायक आदिक अनेकात्मक पाये जाते हैं और उसके लिए उदाहरण दिया गया था चित्रज्ञान । सो यह बात बिल्कुल युक्त सिद्ध होती है कि जैसे चित्रज्ञान असकीर्ण विशेषात्मक एकात्मक है इसी प्रकार ये सुख आदिक चैतन अन्तस्तत्त्व भी असकीर्ण विशेषात्मक एकात्मक हैं ।

अनेक सुखादिकोकी एक चैतन्यमें व्याप्ति न हो सकनेकी शकाकार द्वारा कथन—यब यहाँ शकाकार कहते हैं कि सुख आदिकका चैतन्य व्यापक होता हुआ क्या एक स्वभावसे हो रहा है या अनेक स्वभावसे हो रहा है ? याने एक आत्मा में सुख ज्ञान, दर्शन आदिक जो अनेक गुण माने हैं उतने ही वे चैतन्य हुए तो उनका वह चैतन्य जो एकमें व्यापक बन रहा है तो क्या एक स्वभावसे व्यापक बन रहा है या अनेक स्वभावसे ? यदि कहो कि एक स्वभावसे व्यापक बन रहा है तब तो उन समस्त गुण आदिकका एक स्वरूपपना बन जायगा । फिर अनेकात्मकता कैसा सिद्धकर पावोगे ? यदि कहो कि अनेक स्वभावसे सुख आदिकका चैतन्य व्यापक हो रहा है तब तो वे अनेक स्वभाव भी कैसे अन्य अनेक स्वभावसे व्यापक हो पायेंगे ? और हम तरह से प्रयत्न बहाते जाइये । अन्तवस्था दोष होगा । यदि कहो कि एक महदा स्वभावसे सुख आदिक चैतन्यके माध्यमसे व्यापक हैं तब अनेक सजातीय स्वभावसे व्यापे गये यहाँ तो कहनेका मतलब निकलता है । तो वहाँ भी उन ही प्रकार अन्तवस्था दोष छाता है कोई उपाय नहीं है अतएव कि सुख आदिकमें व्यापक एक चैतन्य सिद्ध हो सके ।

सुखादिकोकी एक चैतन्यमें अव्याप्ति बतानेकी शकाका समाधान—  
उक्त शकाके उत्तरमें कहते हैं कि ये सब बातें तो चित्रज्ञानमें भी समान रूपसे कह सकते हैं । यद्वत्ताही कि नील आदिक आकारका जो चित्रज्ञानमें व्यापक बन रहे हैं तो क्या एक स्वभावसे बन रहे हैं प्रत्यक्ष अनेक स्वभावसे याने चित्रज्ञान तो माना है एक और उसमें नील नील आदिक आकार हैं अनेक । तो उन अनेकाकारोंका एक मेचक ज्ञानमें जो व्यापक बन रहा है तो क्या एक स्वभावसे व्यापक बन रहा है या अनेक स्वभावसे ? यदि कहो कि एक स्वभावसे ही व्यापक बन रहा है तो उसमें सर्वथा एक

स्वरूपता ही आयी, फिर चित्रज्ञान ही क्या रहा ? यदि कहो कि अनेक स्वभावसे बन रहा है तो वे अनेक स्वभाव भी अन्य अनेक स्वभावसे व्यापक बनेंगे । तब अनवस्था हो जायगी । एक सट्थ स्वभावसे भी कहेंगे तो वही अनवस्था । तो वहाँ भी कोई उपाय ऐसा न बन सकेगा कि जिससे पीत आदिक आकारोंमें व्यापक एक चित्रज्ञान सिद्ध हो सके । शकाकार कहता है कि व्यापक चित्रज्ञानमें पीतोदिक आकारोंमें जो व्यापक है उसका तो स्वयं सम्बेदन हो रहा है, एक स्वभावसे होता है या अनेक स्वभावसे होता है, इसके बिना वह स्वयं ही उसका सम्बेदन हो रहा अतएव कोई दोष नहीं है । तो उत्तरमें कहते हैं कि यो ही तो सुख आदिकमें व्यापी चेतनका भी एक साथ और क्रमसे स्वयं ही सम्बेदन हो रहा है, वहाँ पर भी कोई उपालम्भ कैसे दिया जा सकता है ? देखिये ! सुख आदिकमें व्यापी चेतन बराबर अनुसूत हो रहा है, फिर अनुभूत पदार्थमें धनुषपक्षताकी बात ही क्या रह सकती ? सुख आदिकका चेतन में व्यापकपनेका सम्बेदन भ्रान्त नहीं है, यर्थात् सुख आदिक सब चेतनमें व्याप्त हैं और ऐसा सम्बेदन चल रहा है वह भ्रान्त नहीं है, क्योंकि सुख आदिककी अचेतनताको सिद्ध करने वाला कोई प्रमाण नहीं है वे सब सुख आदिक चेतनात्मक हैं और उन सबका सम्बेदन स्वयं हो रहा है ।

सुखादिभावके चेतन धर्मत्वकी प्रसिद्धि—शकाकार कहता है कि सुख चेतन नहीं हैं, अचेतन है । उसकी सिद्धि अनुमानसे होती है । सुख आदिक अचेतन है उत्पत्तिमान होनेसे घट पट आदिक पदार्थोंकी तरह । जैसे घट पट आदिक पदार्थ उत्पन्न होते हैं इस कारण वे अचेतन हैं । तो इसी तरह सुख आदिक भी उत्पन्न होते हैं अतएव अचेतन हैं । यह अनुमान सुख आदिकी अचेतनताको सिद्ध करने वाला हो गया । तबमें हमें कि यह बात युक्तिसंगत नहीं है यह बात निर्दोष नहीं है । सुख आदिककी अचेतनता प्रत्यक्षसे वाधित है । चेतनसे सम्बन्धित ही स्वसम्बेदन प्रत्यक्ष का सदैव प्रतिभास होता है । प्रतिभासनेवाले तो चेतन ही हैं और यह चेतन पदार्थ शरीर सुख आदि जो प्रतिभास करता है वह सुख आदिककी अचेतनता प्रत्यक्षसे वाधित है । चेतनसे सम्बन्धित ही स्वसम्बेदन प्रत्यक्षका सदैव प्रतिभासने वाले तो चेतन ही हैं और यह चेतन पदार्थ शरीर सुख आदिकका जो प्रतिभास करता है वह सुख आदिक चेतनसे सम्बन्धित होते हुए ही प्रतिभासमें आता है । और, सीधे सरल शब्दोंमें समझिये तो यह जान सकते हैं कि सुख है क्या ? एक सुख होनेकी पद्धतिका ज्ञान बनना उस हीको तो सुख-चाहते हैं तो सुख चेतन सम्बन्धित ही तो हुए अतः सुख आदिककी अचेतन सिद्ध करनेकी बात बिल्कुल असंगत है । साथ ही शकाकार के अनुमानमें दी गई प्रतिज्ञा, पक्ष अनुमानसे बाधा आ जाती है सुख आदिक चेतन है स्वसम्बेध होनेसे पुरुषकी तरह । जैसे पुरुष तत्त्व चेतन है क्योंकि वह स्वसम्बेध है इसी प्रकार सुख आदिक भी चेतन हैं क्योंकि चेतनके द्वारा स्वसम्बेधपना बन रहा है वह तो पुरुष तत्त्वके ससर्गसे बन रहा है अतएव सुख आदिकका स्वसम्बेधपना प्रसिद्ध

है। इसके उत्तरमें कहते हैं कि यह बात युक्त नहीं है। कभी भी सुख आदिककी अस्वसम्बन्धता प्रतीत नहीं होती और इस ही कारण यह सब कुछ नहीं कहा जा सकता कि पुरुषके ससर्गसे सुख आदिकमें स्वसम्बन्धता आती है। अर्थात् यदि हठथ मड़े रहेंगे कि सुख आदिकमें सम्बन्धनता पुरुषके ससर्गसे आती है। सुख आदिक हैं कोई, वे हैं भिन्न तत्त्व और पुरुष हैं भिन्न तत्त्व। उन सुख आदिककी स्वसम्बन्धता पुरुष नामक तत्त्वके ससर्गसे आती है। इस हठमें तो यह भी कह सकते हैं कि पुरुषमें स्वसम्बन्धता स्वसम्बन्ध सुख आदिकके सम्बन्धसे आती है, स्वतः नहीं आती। इस प्रकार कोई कहे तो उसका निराकरण करना अशक्य है। साथ ही चेतन विशेषके साथ हेतुका व्यभिचार बताया गया है। जो हेतु दिया है कि उपपत्तिमान होनेसे अचेतन हैं सुख आदिक तो उपपत्तिमान तो चेतन विशेष भी है। लेकिन चेतन विशेष अचेतन तो नहीं माना गया। तो उपपत्तिमान हेतुमें चेतन विशेषके साथ व्यभिचार भी आया है इस कारण सुख आदिकमें अचेतनताकी सिद्धि नहीं होती। और, सुख आदिक से चेतनत्वकी सिद्धि करनेपर स्याद्वादियोंके यहाँ आसिद्धान्त भी नहीं बनता, क्योंकि चेतनजीवके द्रव्याधिक दृष्टिसे सुख आदिकमें चेतनताकी प्रसिद्धि है, सुखादिक चेतन हैं, क्योंकि वे एक चेतनात्मक जीवद्रव्यके ही तो अभिन्न तत्त्व हैं, समस्त शरीरशक्ति आदिक भावोंको सुख ज्ञान आदिक प्रतिनियत पर्यायाधिक दृष्टिसे ज्ञान दर्शनसे भिन्न भी कहा है, इस कारण यह भी शक्य न करना कि इस तरह ज्ञान और सुख आदिकमें सर्वथा अभेद हो जायगा।

ज्ञानाभिन्न हेतुजन्य हेतु देकर सुखादिकी ज्ञानात्मक ही सिद्ध करनेका शकाकारका प्रयास व उसका समाधान—सुखादिक भाव और ज्ञान भाव इन दोनोंका लक्ष्य जुदा जुदा है। सुख तो है आत्माद स्वरूप और ज्ञान है ज्ञान स्वरूप तो वू कि स्वरूप इनका भिन्न-भिन्न है इस दृष्टिसे यह कहा जा सकता है कि सुखादिक ज्ञान स्वरूप नहीं हैं। और, जब सुखादिक ज्ञानस्वरूप नहीं है तब सुखादिकका चेतन आत्माके साथ कथचित् अभिन्नपना और कथचित् अभिन्नपना बन जाता है। यह बात सुनकर शकाकोर कहता है कि तो भी सुखादिक तो ज्ञानात्मक ही है क्योंकि ज्ञानसे अभिन्न हेतुभी सुखआदिककी उत्पत्ति होती है, अर्थात् जो कारण ज्ञानकी उत्पत्तिके हैं वे ही कारण सुखकी उत्पत्तिके हैं। सो ज्ञानसे जो बनता है वह ज्ञानस्वरूप ही तो बनेगा। जैसे अन्य ज्ञान जितना बनता है वह ज्ञानात्मक ही तो है। जैसे अन्य ज्ञान ज्ञानसे अभिन्न कारणसे उत्पन्न हुए हैं अतएव ज्ञानात्मक हैं, इसी प्रकार सुखादिक भी ज्ञानसे अभिन्न कारणसे हुए हैं इस कारण सुखादिक भी ज्ञानात्मक हैं। इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि यह कहना युक्तिसंगत नहीं है क्योंकि सुख आदिक सर्वथा विज्ञान से अभिन्न हेतुवशसे उत्पन्न हुए हैं, यह बात असिद्ध है। देखो! सुख आदिकके तो कारण साता वेदनीयके उदय आदिक और ज्ञानकी उत्पत्तिका कारण है ज्ञानावरण कर्मका क्षयोपशम, अन्तराय कर्मका क्षयोपशम, तब सुख आदिकके कारण भिन्न हुए और ज्ञान

कारण भिन्न हुए, तब यह कहना कैसे संगत रहेगा कि सुख आदिकी ज्ञानोंके अभिन्न हेतुओंसे उत्पत्ति हुई, और तब यह सिद्ध न हो सका कि सुख आदिक ज्ञानोंके अभिन्न हेतुओंसे उत्पन्न हुए सुख आदिकों सर्वथा ज्ञान स्वरूप नहीं कह सकते ।

कथंचिद्विज्ञानाभिन्न हेतुजत्वसे सुखादिकों ज्ञानात्मक ही माननेपर हेतु मे रूप आलोकादिके साथ व्यभिचारका प्रसंग—यदि कहो कि सुख आदिक सर्वथा विज्ञानसे अभिन्न हेतुओंसे नहीं उत्पन्न हुए । इस शकाके समाधानमें यही कह देना पर्याप्त है कि यदि कथंचित् विज्ञानके अभिन्न कारणोंसे उत्पन्न होनेके कारण सुखादिकों यदि ज्ञानात्मक मान लेते हो तो देखिये विज्ञानके कारण तो रूप और प्रकाशको माना है अणिकवादमें । तो जैसे रूप और प्रकाशसे विज्ञानकी उत्पत्ति होती है उसी प्रकाश रूपसे अन्य रूप क्षणकी उत्पत्ति भी मानी है और प्रकाशसे अन्य प्रकाश क्षणकी भी उत्पत्ति मानी है । तो शकाकारके सिद्धान्तके अनुसार देखिये ! रूपसे विज्ञानकी उत्पत्ति हुई है और रूपसे ही अगले रूपकी उत्पत्ति हुई है । तो प्रकाश ज्ञान का और रूपका कारण एक है रूप इसलिए विज्ञान भी रूपात्मक हो जाय और रूप तो रूपात्मक है ही यो शकाकारके सिद्धान्तका भी विघात हो जाता है, ऐसे ही प्रकाश की बात समझिये प्रकाशसे विज्ञानकी उत्पत्ति मानी है अणिकवादियोंने, और प्रकाशसे अगले समयके प्रकाशकी भी उत्पत्ति मानी है । तो जब प्रकाशसे ज्ञान भी उत्पन्न हुआ और प्रकाशसे अन्य प्रकाश भी उत्पन्न हुआ तो प्रकाशसे जो भी उत्पन्न हो वह तो प्रकाशात्मक ही माना जायगा । तो प्रकाशसे उत्पन्न हुए प्रकाशको प्रकाशात्मक तो माना ही है, पर प्रकाशसे उत्पन्न हुए ज्ञानको भी प्रकाशात्मक मानना पड़ेगा । तब यह कहना कि सुख आदिक विज्ञानके अभिन्न कारणोंसे उत्पन्न हुए हैं इस कारण सुख आदिक ज्ञानात्मक है यो कहनेमें रूप और प्रकाश आदिकके साथ हेतुका व्यभिचार होता है ।

सुखादिकी कथंचित् आनुरूपता होने व ज्ञानरूपता न होनेसे चेतनकी एकानेकात्मकताकी प्रसिद्धि—यहां परस्वरूप दृष्टिसे यह सिद्ध किया जा रहा है कि स्वरूपत ज्ञान ही ज्ञानात्मक है । सुखका स्वरूप जानन नहीं है, कि तु सुखका स्वरूप तो सुख है आत्मा है, उस आत्माको ज्ञान जानता है, यह तो सम्भव है सुख भी आत्मासे हुआ है । ज्ञान भी आत्मामें हुआ है यों दोनोंका आधार तो स्पष्ट एक है लेकिन दोनोंका स्वरूप अलग—अलग और दोनोंकी उत्पत्तिके कारण भी निमित्त दृष्टिसे अलग अलग है । किन्तु सम्मिश्रवादी यह सिद्ध करना चाहते हैं कि जैसे ज्ञान ज्ञानात्मक है ऐसे ही सुखादिक भी ज्ञानात्मक हैं । और, ऐसा सिद्ध कर देनेका उनका प्रयोजन यह है कि आत्मा अनन्त धर्मात्मक न सिद्ध हो सके, एकात्मक ही सिद्ध हो सके, एकात्मक ही सिद्ध

होती है और एकता भी सिद्ध होती है। यहाँ यह सिद्ध किया गया कि सुखका कारण तो साता वेदनीय कर्मका उदय है और यथायोग्य असुरायका अयोपशम आदिक है। और ज्ञानके विकासका कारण ज्ञानावरण कर्मका अयोपशम और वीर्यन्तराय अयोपशम आदिक है। अतएव सुख आदिकमें विज्ञानरूपता सिद्ध नहीं है। तो जहाँ सुख आदिकमें विज्ञानरूपता सिद्ध नहीं है, तो जहाँ सुख आदिक है ज्ञानरूपता सिद्ध न हुई तब क्षणिकवादिथोने जो यह कहा है कि तद्रूपी भाव तद्रूप हेतुसे उत्पन्न होते हैं, याने जो भाव जिस रूप है जिस स्वरूपमें तन्मय है वह भाव उस ही जातिके रूपसे होगा और जो भाव अतद्रूप है वह अतद्रूपसे होगा। तब सुख आदिक ज्ञानान्मक है क्योंकि वे ज्ञानके अभिन्न हेतुसे हुए हैं। यह सब कहना उनका निराकृत हो जाता है वस्तुतः शाकाकारने भी अपने सिद्धान्तमें यह कहा है कि सुख तो हाता है आत्मादस्वरूप और ज्ञान होता है ज्ञेय पदार्थके ज्ञानरूप और उस प्रकारका सुख और ज्ञानकी शक्ति है इसका अनुमान होता है क्रियासे। जैसे भोजन किया और उसमें सुखका अनुभव हुआ तो वहाँ जो आत्माद हुआ है वह तो है सुख ज्ञेय और पदार्थका, भोजनका जो बोध हुआ है, उसका जो परिज्ञान हुआ है वह है विज्ञान। और ऐसी सुख ज्ञान की शक्ति है इस जीवमें इस शक्तिका अनुमान होता है उसकी क्रियासे। चूँकि वह ज्ञानमें लग रहा है और सुख मान रहा है तो उनमें प्रमाणीकता होती है कि इसमें सुख और ज्ञानकी शक्ति है। ऐसा जब स्वयं कहा है तो उससे भी यह सिद्ध हो गया कि सुख आदिक ज्ञानस्वरूप नहीं हैं। सुखादिक हुए आनन्दस्वरूप और ज्ञान हुआ ज्ञेय के ज्ञानरूप। अतः यह स्पष्ट बर्ण जाता है कि आत्मा एकरूप भी है, अनेक रूप भी है। एकरूप तो पदव्यापिकनयसे है और अनेकरूप पर्यायव्यापिकनयसे है। अथवा भेददृष्टिसे एकरूप है, सुख है ज्ञान है, दान है शक्ति है, यो अनेक भाव ये दृष्टिसे जाने गए तो तो हुआ आत्मा अनेकरूप। और चूँकि आत्मा एक स्वभावरूप है इसलिये एक स्वभावकी दृष्टिसे आत्मा है एकरूप। तो सिद्ध हो गया कि यह ज्ञान तत्त्व एकानेकात्मक है स्वयं किमी भी एकान्तरूप नहीं है।

अभिन्न हेतुजत्वसे तद्रूपताकी सिद्धिका अनियम— अब शाकाकारने पूछा जा रहा है कि सुख आदिकको अचेतन सिद्ध करनेके लिए जो यह युक्ति दी जा रही है कि सुख आदिक ज्ञानात्मक हैं विज्ञानके अभिन्न हेतुओंसे, उत्पन्न होनेसे। तो यहाँ विज्ञानके अभिन्न हेतुसे उत्पन्न होनेकी जो बात कही जा रही है वह उपादानकी अपेक्षा से है, या सहकारी कारणकी अपेक्षा से है? यदि कहो कि उपादान कारणकी अपेक्षा से सुखादिकों विज्ञानाभिन्नहेतु कह रहे हैं याने जिस कारणसे विज्ञानकी उत्पत्ति होती है उस ही कारणसे सुख आदिककी भी उत्पत्ति होती है अतएव सुख आदिक ज्ञानात्मक हैं, ऐसा माननेपर तो सब ही पदार्थोंमें सबके ही उपादानपक्षका बोध आयागा। याने अतद्रूपको तद्रूपोपादान माननेपर सबके सब उपादान बन जायेंगे। अतः सुख आदिक विज्ञान मित्रोपादान नहीं हैं। यदि कहो कि विज्ञानसे अभिन्न सहकारी

कारणपक्षकी बात सुख आदिकमें कही जा रही है तो ऐसे अभिन्न हेतुकी बात रूप और आलोकमें भी पायी जाती है । तो जैसे सुख आदिकको विज्ञानाभिन्नहेतु कहकर विज्ञानात्मक सिद्ध करना चाहते हो, इस ही प्रकार रूपादिकको भी विज्ञानात्मक मानना होगा । अथवा विज्ञानादिकको रूपात्मक आलोकात्मक मानना होगा । अब शकाकार कहते हैं कि विज्ञानके अभिन्न होनेसे उत्पन्न होना है उसका अर्थ यह है कि सुख आदिक इन्द्रिय और मनके कारणसे होते हैं । जैसे कि इन्द्रिय और मनके कारण से विज्ञान उत्पन्न होता है उसी प्रकार इन्द्रिय और मनके कारण सुखादिक भी उत्पन्न होते हैं । अतएव सुख आदिक विज्ञानाभिन्नहेतुज बन गए और तब सुख आदिक ज्ञानात्मक सिद्ध हो जाते हैं । उत्तरमें कहते हैं कि इतनेपर भी सुख आदिकमें ज्ञानस्वरूपता सिद्ध नहीं होती । अथवा द्रव्येन्द्रिय और मनके माय व्यभिचार दोष प्रायगा । देखिये पूर्व द्रव्येन्द्रिय और मन उत्तर द्रव्येन्द्रिय और मनके प्रति कारण है तब उत्तर द्रव्येन्द्रिय जो नहीं बनी है और उत्तरमन, इनके ज्ञानके साथ अभिन्न हेतुत्वपना होनेसे अनेकात्मिक दोष प्रायगा, फिर तो ये इन्द्रिय और मन भी विज्ञानात्मक बन जायेंगे । अतः एकान्तसे सर्वथा सुख आदिकको ज्ञानात्मक नहीं कह सकते ।

सुखादि भावोमे चैतन्याचैतन्यात्मकताकी सिद्धि—लाक्षणिक दृष्टिमें भेददृष्टिसे सुखादिमें ज्ञानात्मकता नहीं है, हाँ द्रव्याधिकनयसे सुखादिमें चेतनता मानी जायगी, क्योंकि मुख्य आदिक भी चैतनद्रव्यसे, आत्मासे अभिन्न है । और, जो परिणति चेतनकी है, चेतनसे अभिन्न है वह सब चेतनरूप कही जाएगी । तो द्रव्याधिकनयसे सुखादिक चेतनस्वरूप हैं ज्ञानस्वरूप हैं । पर उनका स्वयंका जो लक्षण है उस लक्षणकी दृष्टिसे ज्ञान ज्ञानस्वरूप है और सुख ज्ञानात्मक नहीं है । तो निर्णय यह हुआ कि द्रव्याधिकनयसे सुख आदिक ज्ञानात्मक हैं, क्योंकि चेतन द्रव्यसे अभिन्न होनेसे । किन्तु भेदनयसे पर्यायाधिकनयसे सुखादिक ज्ञानात्मक नहीं हैं क्योंकि सुखका स्वरूप है आल्लाह और ज्ञानका स्वरूप है ज्ञेयबोध । इस आत्माके अनेकात्मकतासे यह सिद्ध होता है कि जो लोग सुख आदिकको सबथा चेतन अथवा ज्ञानात्मक मानते हैं वे भी कुछ भूल करते हैं, और जो लोग सुख आदिकको सर्वथा अचेतन ही मानते हैं वे लोग भी भूल करते हैं । ज्ञानसे भिन्न होनेके कारण सुख आदिकमें अचेतनता ही है ऐसा कहने वाले नैनायिक आदिक भी निराकृत हो जाते हैं । सुख आदिक चेतन आत्मासे अभिन्न होनेके कारण कश्चित् चैतन्यस्वरूप हैं ।

आत्मा में स्वभावतः चैतन्यस्वरूपताकी सिद्धि—अब यहाँ कोई शकाकार पूछते हैं कि आत्मा में चेतनता किस तरह सिद्ध होती है ? तो उत्तरमें कहते हैं कि आत्माका चेतनपना प्रत्यक्षसे प्रसिद्ध है । सो सब लोग समझते ही हैं । अपने अपने अनुभवसे पहिचान रहे हैं कि आत्मा चेतन है स्वसम्भेदनज्ञानसे सबको अनुभव हुआ है कि आत्मा ज्ञानस्वरूप है । और, फिर अनुमानसे भी समझिये । आत्मा

चेतन है प्रमाता होनेसे । बी अचेतन होता है वह प्रमाता नहीं होता । प्रमाताका अर्थ है जाननहार प्रमाण करने वाला । जैसे घट आदिक पदार्थ अचेतन हैं तो वे प्रमाता, जाननहार इस कारण आत्मा चेतन है इस अनुमानसे भी आत्माका चेतन-पना प्रमाणसे सिद्ध है । यहाँ शकाकार कहते हैं कि आत्मामें चेतनपना स्वभावसे नहीं है । स्वभावसे तो आत्मा एक द्रव्य है । उसमें प्रमिति स्वभावरूप चेतनाका सम-वाय होनेसे आत्मामें चेतनता सिद्ध होती है, सो ठीक है । आत्माको इस तरह चेतन माननेपर जो हम मानते हैं सो ही माना गया है । समाधानमें कहते हैं कि आत्मा चेतनासमवायसे चेतन हो यह बात नहीं है । आत्मा स्वरूपसे स्वयं ही सामान्यतया चेतन प्रसिद्ध है । यदि आत्मामें स्वभावतः चेतन न हा तो चेतनाका विशेष जो प्रमितिभाव है उसके समवायकी सगतता नहीं हो सकती है पट आदिककी तरह । बताइय कि उस चेतनाका समवाय आत्मामें ही क्यों होता है ? घट पट आदिक पदार्थमें क्यों नहीं हो जाता ?

सुखादि भावकी चेतनमें भिन्नप्रतिभासता व अभिन्न प्रतिभासताकी प्रसिद्धि—अब शकाकार कहते हैं कि मानलो केदाचित् कि आत्मा चेतन है, परन्तु चेतन होनेपर भी आत्मामें कुछ अदिक भिन्न कहलायेंगे । यदि सुख आदिक चेतन आत्मामें अभिन्न हो जायें तो फिर इसमें भिन्न प्रतिभास न रहना चाहिए । और प्रतिभास भिन्न भिन्न रूपसे हो ही रहा है । यह सुख है यह ज्ञान है यह बात समझमें भिन्न-भिन्न रूपसे आती ही है । इससे यह विदित होता है कि आत्मा चाहे चेतन भी हो लेकिन सुख आदिक आत्मामें अभिन्न अर्थात् एक रूप नहीं है । समाधानमें कहते हैं कि आत्मामें सुख आदिक सर्वथा भिन्न रूपके प्रतिभासमें आते हैं यह बात प्रसिद्ध है । आत्मा अलग हो और सुख आदिक किसी अलग जगह हो रहे हो ऐसा तो नहीं होता । सुख आदिक किसी अलग जगह हो रहे हो ऐसा तो नहीं होता । सुख आदिक भाव आत्मामें ही आत्मामें ही समझे जाते हैं । हाँ कथंचित् भिन्न प्रतिभास की यदि बात कहते हो तो हम मानलें लेकिन कथंचित् भिन्न प्रतिभास होना अभेदका विरोध नहीं करता । सो सुख आदिक आत्मामें कथंचित् भिन्न है, कथंचित् अभिन्न हैं । सो चित्रज्ञानकी तरह ही सुख आदिक भावोंसे तन्मय एक चेतन पुरुष सिद्ध हो जाता है । जैसे कि चित्रज्ञानकी क्षणिकवादिपौने एकानेकात्मक माना है वह ज्ञान एक है । पर उसमें नील प्रतिभास पीत प्रतिभास आदिक अनेक पदार्थ प्रतिबिम्बित होनेसे जो अनेक प्रतिभास चित्रज्ञानमें हो रहे हैं तो वह भी चित्रज्ञान अनेकात्मक है । तो जैसे चित्रज्ञान एकरूप है और अनेकरूप है इसी प्रकार आत्मा भी एकरूप है और अनेकात्मक है । और, केवल आत्माकी ही बात नहीं, समस्त पदार्थ कथंचित् एकस्वरूप और अनेकस्वरूप हैं । सर्वथा एकान्तकी बात कहना युक्तिसे विरुद्ध है, तब इस तरह यह सिद्ध हुआ कि जैसे चित्रज्ञानकी क्षणिकवादी दार्शनिक एकानेकात्मक रूपसे देखा करते हैं इसी प्रकार सुख आदिक चेतन अर्थात् एक आत्मा जिसमें सुखज्ञान आदिक

अनेक गुण सादात्मकरूपमें हैं । तो वह प्राप्ता अनेक विषयोंमें तत्त्व है और स्वयं एक द्रव्य है ।

अतस्तत्त्वं व बहिस्तत्त्वरूप समस्त पदार्थोंमें असकीर्णविशेषात्मकत्व व एकात्मकत्वकी सिद्धि—उक्त विवरणसे यह सिद्ध हुआ कि अतस्तत्त्वं एकानेकात्मक है और इसी प्रकार समस्त बहिस्तत्त्वं भी एकानेकात्मक है । जो सामने कुछ नजर आ रहा है स्कंध, कोई वस्तु जो दिख रही है वह एक पिण्डमें है अतएव तो एकरूप है लेकिन वण न्याना—न्यानी है, सस्यान जुदा जुदा है कोई चौकोर है कोई गोल है । कोई नाना आकारमें है इस तरह ये समस्त बाह्य तत्त्व भी एकानेकात्मक हैं । एक सामान्यरूपसे तो एकरूप है जो जो कुछ भी मत् हैं वे सब एकानेकात्मक हैं । यान द्रव्य गुण पर्यायात्मक हैं जो भी है है गा वह प्रतिक्षण निवमसै परिणामतो रहता है । ऐसा-कोई पदार्थ नहीं है कि वह 'है' तो है लेकिन उसका व्यक्तरूप भववा पारणामन कुछ भी न हो । प्रत्येक सत् परिणामनशाल है । तो परिणामन दृष्टिसे तो पदार्थमें अनेकात्मकता सिद्ध होती है । और, वह स्वयं एक ध्रुव द्रव्य है इस दृष्टिसे उसमें अनेकात्मकता सिद्ध होती है यों सभी पदार्थ एकात्मक हैं । चाहे चेतन हो चाहे अचेतन हों उनमें केवल ज्ञानक्षण आदिको ही तत्त्व मानना भयवा नील पीन आदिक भावोंको ही तत्त्व मानना युक्तिसंगत नहीं है । उनके आधारभूत भी कुछ होना ही चाहिए । निराधार यह भाव सत्त्व नहीं रख सकता है । तो जो इन अनेक भावोंका आधार है वह तो एकरूप है और जो यह, तत्त्व है परिणामन है इसके स्वरूपकी दृष्टिसे देखा जाय तो यह अनेकरूप है । मूल प्रसंग यह खन रहा है कि सबथा एकान्तवादी दार्शनिकोंके यहाँ अपना ही मनव्य प्रत्यक्ष और युक्तियोंसे बाधित होता है । अत अनेकान्तका शासन जिसका है ऐसे बीनराग सबज भरहूत ही आश हो सकते हैं ।

अतस्तत्त्वकी भांति स्कन्धादिक बहिस्तत्त्वमें भी असकीर्णविशेषा-  
त्मकपने व एकात्मकपनेकी सिद्धि—जिस प्रकार अतस्तत्त्वं अर्थात् चेतन असकीर्ण विशेषात्मक होकर एकात्मक है इसी प्रकार ये समस्त बहिस्तत्त्व पुद्गल स्कंध आदिक असकीर्ण विशेषात्मक होते हुए एकात्मक हैं । जैसे चेतनमें यह समझमें आता है कि यह एक अक्षण्ड द्रव्य है अतएव एकरूप है, फिर भी भेददृष्टिसे ज्ञान दर्शन भानन्द आदिक अनेक गुण इसमें विदित होते हैं, और ये सब गुण अपना—अपना रखण लिये हुए हैं । अतएव असकीर्ण हैं । ऐसे असकीर्ण अपने अपने स्वरूपको रखने वाले अनेक विशेष भी विदित होते हैं । ऐसे ही इन पुद्गलोंमें जो कि एक एक अक्षण्ड परमाणु हैं वे एकरूप हैं फिर भी उनमें रस, रस, गंध, स्पर्श आदिक विदित होते हैं जो ये पुद्गल स्कंध भी वस्तुआकार आदिक अनेक विशेषोंसे युक्त हैं फिर भी एकरूप हैं । जो सभी सत्त्व चेतन भयवा अनेक एकानेकात्मक हैं । उनमें सर्वथा एकान्त नद माना जा सकता है । स्कंधोंमें कोई ऐसी कल्पना करे कि वहाँ तो केवल अक्षादिक

ही देखे जाते हैं—वर्ण, रस, गंध, स्पर्श ये ही विदित होते हैं प्रत्यक्ष बुद्धिमें, किन्तु स्पर्शका ज्ञान नहीं होता । स्पर्श कहते हैं परमाणुओंकी स्थूल परिणतिका तथा लघुकवादमिद्वान्तके अनुसार स्पर्श कहा गया है परमाणुओंके टेरकरकी । तो वहाँ क्षणिकवादको कल्पनामें यह आता है कि प्रत्यक्ष बुद्धिमें तो रूपरसगंध आदिक ही विदित होते हैं स्पर्श कोई नहीं है । ऐसी कल्पना करना युक्त नहीं है क्योंकि यदि रूपादिकका ही ग्रहण प्रत्यक्ष बुद्धिमें मानकर स्पर्शको अवास्तविक कह दिया जाय या स्पर्शका प्रत्यक्ष बुद्धिमें ग्रहण ही नहीं होता ऐसा मान लिया जाय, केवल रूपादिकका, स्पर्शका ग्रहण हो ही नहीं सकता । जब स्पर्शका ग्रहण नहीं, एक स्थूलका जब प्रत्यक्ष नहीं हो पा रहा तो उस हीमें तो रूप, रस आदिक हैं, उनका ग्रहण कैसे हो जायगा ? स्पर्शको छोड़कर वर्णरसगंध और कुछ उपलब्धिमें नहीं आते । जैसे कि क्षणिकवादी कहते हैं कि रूप, रस आदिकको छोड़कर स्पर्शकी कोई उपलब्धि नहीं होती । रूप रस आदिकके रूपसे वही स्पर्श उपलब्धिमें आ रहा है । तब यह कल्पना करना युक्त न रहा कि प्रत्यक्षज्ञानमें केवल रूप, रस आदिकका ही निरूपण हो रहा है और स्पर्शका नहीं । स्पर्श तो गण्डरूप पदार्थ है और रूप रस आदिक ये भिन्न भिन्न उसके परिणामरूप हैं ।

रूपादि परमाणुओंकी सत्ता होनेसे स्पर्शकी असिद्धिका शकाकार द्वारा कथन अब क्षणिकवादी शका करते हैं कि रूपादि परमाणु जोकि प्रत्यासन्न हैं, प्रतीव निकट—निर्गत हैं, किन्तु अमम्वद है वे प्रत्यक्ष होते हैं । रूपा, रस, गंध ये स्वतन्त्र परमाणु हैं और एक दूसरेसे असम्बद्ध हैं रूपका रसमें क्या काम ? रूपका लक्षण जुड़ा, रसका लक्षण जुड़ा, स्पर्शका अपनी अपनी लक्षण है और अपनी—अपनी अपने क्षणमें सत्ता है । तो ऐसे रूपादि परमाणु जो प्रत्यासन्न हैं और अमम्वद है वे ही प्रत्यक्ष हैं अपने प्रतिमासके कारणके वक्षसे प्रत्यक्षज्ञानको उत्पन्न कर सकें ऐसे ही समय रूपादि परमाणुओंकी उत्पत्ति हुआ करती है । रूपादि परमाणु प्रतिक्षणमें नवीन—नवीन उत्पन्न होते रहते हैं और वे प्रत्यक्ष ज्ञानको उत्पन्न करते हैं उनमें यह सामर्थ्य है । जब वेतन प्रमाता उसपर उपयोग देते हैं और साधन जब सही मिल जाता है तब ये रूपादि परमाणु प्रत्यक्ष ज्ञानको उत्पन्न करनेमें समर्थ होते हैं । और उग ही कारण सामर्थ्य जैसे बहुत आदिक इन्द्रियाँ हुई, प्रकाश आदिक मिले, ऐसे ही कारणसमूहसे ही अन्य जन भी नैर्वाणिक स्याद्वादी आदिक अन्य दार्शनिकों स्पर्शको प्रत्यक्ष माना करते हैं । तो रूपादि परमाणु जो प्रत्यक्षमें आते हैं सा कारण सामर्थ्य मिले तब आते हैं । रूप ही बहुत हो, प्रकाश हो तो इन सामर्थ्योंके प्रत्यक्षमें आया करते हैं । अन्यथा यद्यपि अपने कारणके वक्षसे ही स्पर्श प्रत्यक्ष ज्ञानको उत्पन्न करनेका सामर्थ्य स्वभाव न रहे, ऐसी बात माननेपर फिर तो सर्व स्पर्शोंमें प्रत्यक्षपनेका प्रसंग आ जायगा । जो स्पर्श दृश्य है अन्य दार्शनिकों दृष्टिसे और जो स्पर्श पदार्थ है वे सभीके सभी उत्पन्नमें आ जाने आदि हैं । क्योंकि

स्कवपना तो उन सबमे मौजूद है। और यदि स्कवपनेकी अवशिष्टता होनेपर भी किन्हीं स्कवधोमें तो प्रत्यक्ष स्वभाव मान लिया जाय और कुछ स्कवधोमें प्रत्यक्षत्व स्वभाव न माना जाय तो जो पिछाच शरीरादिक स्कव है वे परमाणुरूप अपने कारण से ही तो उत्पन्न हैं सो अपने १ स्वभावकी ओरसे उन परमाणुधोमें कोई प्रत्यक्षमें आवे कोई प्रत्यक्षमें न आवे यह बात बन जायगी क्योंकि स्कवधोनी भाँति परमाणुधोमें भी प्रत्यक्षाप्रत्यक्षस्वभाव मान लिया जाना चाहिए तो जैसे अन्य दार्शनिकोंने स्कवधोमें अपनी कारण सामग्रीके वशसे किन्हीं स्कवधोको प्रत्यक्ष होने योग्य माना है और किन्हीं स्कवधोको प्रत्यक्ष न होने योग्य समझा है ऐसी ही बात परमाणुधोमें समझ लेना चाहिए कि पुञ्जीभूत कुछ परमाणु तो प्रत्यक्षमें आ जाते हैं और जो पुञ्जीभूत नहीं हैं, प्रचय पिण्डरूप नहीं हैं ऐसे परमाणु प्रत्यक्षमें नहीं आ पाते हैं। यह बात जैसे स्कवधोमें प्रत्यक्ष स्वभाव और अप्रत्यक्ष स्वभावसे मान लिया करते हैं ऐसे ही इन परमाणुधोमें भी कुछ परमाणु प्रत्यक्ष हो पाते हैं, कुछ परमाणु प्रत्यक्षमें नहीं आते हैं, यह विभाग बन जायगा। फिर अवयवोंकी कल्पना करना व्यर्थ है। पदार्थमें ही ऐसा स्वभाव पड़ा हुआ है कि वे कोई तो प्रत्यक्षमें ही ऐसा स्वभाव पड़ा हुआ है कि वे कोई तो प्रत्यक्षमें आ जाते हैं और कोई प्रत्यक्षमें नहीं आ पाते। जिन जिनके कारण सामग्री पूर्ण मिल जाती है वे तो प्रत्यक्ष ज्ञानमें साफ आ जाते हैं और जिनके कारण सामग्री पूर्ण नहीं मिल पाती वे प्रत्यक्षज्ञानमें नहीं आ पाते।

प्रत्यक्षमे स्वसम्पूर्ण न होनेसे स्कवकी अमूल्यदानक्रियताका शकार-कार द्वारा कथन—जब परमाणु ही प्रत्यक्षगोचर होते हैं तब वहाँ अवयवोंकी स्कव की कल्पना करना व्यर्थ है, क्योंकि अब तो यहाँ अवयवों बिना मूल्य दिए ही खरीदे हुए की तरह हो गया। प्रयोजन अवयवोंका कुछ नहीं है। काम कुछ आ नहीं रहा है। प्रत्यक्ष बुद्धिमें अवयवोंका कोई हाथ नहीं है और कुछ भी मूल्य चुकाये बिना अवयवोंकी मान रहे हो ग्राह्य अर्थात् वे ज्ञानमें आते हैं तो यह तो एक सुप्त-ही खरीद लेने जैसी बात हुई। याने मुख्य प्रत्यक्षमें तो परमाणु ही अपना आकार सम्पूर्ण करते नहीं, फिर भी स्कवको प्रत्यक्षगोचर मानना चाहते हो। स्कव तो विकल्प बुद्धिमे ही प्रतिभासमें आया करते हैं। और विकल्प बुद्धि है अवास्तविक निर्विकल्प, वास्तविक प्रत्यक्ष है, जो अन्धापोह वाली विकल्प बुद्धि है, जिसमें किसी पदार्थ का विकल्परूपसे ग्रहण होता है। जिस ग्रहणकी रूप रेखा यह है कि यह और अन्य कुछ नहीं है। जैसे गाय पशु आदिक विकल्पबुद्धिमें आये तो इस ढंगसे ही तो आये कि यह अगो नहीं है अर्थात् घोड़ा जैसे आदिक अन्य समस्त पदार्थ नहीं है। इस तरहका विकल्प बुद्धिमें ही वह स्कव प्रतिभासमें आया तो स्कव प्रतिभासमें आया। स्कव का यदि पूर्वापर विचार किया जाता है तो युक्तिसंगत नहीं बैठता। जब स्कवके सम्बन्धमें यह विचार करने बैठते हैं कि स्कव अर्थात् अवयवों यदि कुछ है तो वह बहुतसा है कि अवयवों अवयवोंमें सर्वथा एक स्वभावसे रहता है या अवयवों अवयवोंमे

सर्वथा एक स्वभावसे रहता है या अनेककी अवयवोंमें अव्यक्तिकारूपसे रहता है । दोनों विकल्पोका विचार करनेपर कोई समाधानमें नहीं मिलता तो ये स्वरूप विचार किए जानेपर प्रकृतियोग नहीं होते । अतः स्वरूपदिक परमाणु ही वास्तविक पदार्थ है । जैसे कि एक—एक अस्तित्व परमाणु वास्तविक है । स्वरूप वास्तविक नहीं है, ऐसे ही एक प्रदेय। ही सत्य वास्तविक है । अनेक प्रदेयोंको घेर सकने वाला कोई एक पदार्थ ही तो नहीं है तथा एक ही समयमें जितनी सत्ता है वह ही पदार्थ वास्तविक है । अनेक समयोंमें कोई रहे ऐसा कोई पदार्थ नहीं है । इसी प्रकार प्रत्येक पदार्थ अपने अपने ही लक्षणको रखने वाला है स्वलक्षणसे अनिरक्त अन्य कुछ भी मुद्रा और स्वरूप किसी पदार्थका नहीं है । तो इस मिथ्यान्तके अनुसार जो दिख रहे हैं पिण्डरूप एकमेव ही सब मायास्वरूप हैं और विकल्प बुद्धिमें आये हुए हैं । वास्तविक तो स्वरूप लक्षण रक्षण आदिक परमाणु ही हैं । स्वयं कोई वस्तु नहीं है ।

क्षणिकवादियोंकी स्वरूप न माननेकी कल्पनाका निराकरण - साकार की उक्त प्रकाशकी गरी योजना असंगत है—स्वरूप निर्विकल्प बुद्धिमें ही प्रतिभासमान होता है और उसके विकल्पो द्वारा विचार करनेपर संगतपना नहीं बैठता है अथवा प्रत्यक्षमें अपने आपका तो समर्थन नहीं करता और प्रत्यक्ष स्वीकार कहनेकी चाह कि जा रही है आदिक बातें उस असंगत हैं क्योंकि प्रत्यक्ष पर्याप्त पर्याप्त निकट ठहरे हुए और अस्तित्व ऐसे परमाणुओंका मिश्र—मिश्र रूपसे किसी भी पुरुषों की भी निदृश्य नहीं हो रहा है अतएव ऐसे परमाणुओंका प्रत्यक्ष नहीं बन सकता है । स्वरूप का ही स्वरूपमें प्रत्यक्षमें प्रतिभास होता है और, स्वरूपमें ही इन सब पदार्थोंका निदृश्य ही रहा है । अतएव स्वरूप ही प्रत्यक्ष होता घटित होता है, परमाणुओंका जैसा कि अस्तित्व माना गया है इन हीणोपर पदार्थोंके बीच उनका प्रत्यक्ष नहीं होता । यह भी नहीं कह सकते कि स्वरूपका प्रत्यक्ष नहीं होनेपर सभी स्वरूपका प्रत्यक्षपता ही तब अर्थान्तर्य और अदृश्य विज्ञान सारोरादिक भी प्रत्यक्षभूत हो जायें यह दोष नहीं दिया जा सकता, क्योंकि परमाणुओंकी तरह सारे स्वरूप समान परिमाण वाले नहीं हैं । जैसे कि परमाणु जितने भी हैं वे सब एक प्रदेयी परिमाण वाले हैं इसी प्रकार तब सब समान परिमाण वाले नहीं होते, स्वरूपोंमें नाना रचनायें नाना परिमाण वाले होते हैं और, इसी कारण यह बात नहीं कह सकते कि यदि कुछ स्वरूप प्रत्यक्ष भागमें आ रहे हैं तो गरी रक्तोंको प्रत्यक्ष जानमें आ जाना चाहिए सभी स्वरूपोंमें प्रत्यक्ष स्वभावका सब तब यह स्वरूप नहीं हो जा सकती, स्वरूपोंमें अलग गहन आदिक परिमाणका भेद भाग जाता है कोई सूक्ष्म है कोई स्थूल है ऐसे अनेक तरहके स्वरूप आये जाते हैं, इस कारण उन स्वरूपोंमें प्रत्यक्ष स्वभाव और दृश्य स्वभाव का भेद भाग जाता है । कोई स्वरूप अदृश्य स्वभाव है और कोई स्वरूप दृश्य स्वभाव है, स्वरूप विभिन्न स्वरूपोंमें प्रत्यक्षभूत हो जानेपर सारे स्वरूप प्रत्यक्षभूत हो जायें, यह आवश्यक नहीं आती ।

स्कन्धोकी अमूल्यदानश्रयिताकी शकाका समाधान और वर्तमान प्रसंग का निष्कर्ष—इस प्रसंगमें यह भी नहीं कह सकते कि स्कन्धोका विषय परिमाण यदि है तो रहो अर्थात् कोई स्कन्ध स्थूल है, कोई सूक्ष्म है यो नाना प्रकारके परिमाण वाले स्कन्ध होते हैं तो हों लेकिन इन स्कन्धोका विकल्प बुद्धिमें ही प्रतिभास होनेसे अहेतु पना है और इसी बातको लेकर विना मूल्य दिए खरीदनेकी तरह अर्थात् निर्विकल्प मुख्य प्रत्यक्षमें स्कन्ध आत्मसमपण नहीं करते और फिर उन्हें प्रत्यक्ष बताया जा रहा ये सब दोष नहीं आते । क्योंकि स्कन्धोंने प्रत्यक्षमें स्वका समपण किया है । सब लोग अपने ज्ञानमें समझ रहे हैं कि हमारे ज्ञानमें ये स्थूल पिण्डभूत स्कन्ध आ रहे हैं कि हमारे ज्ञानमें ये स्थूल पिण्डभूत स्कन्ध आ रहे हैं कि एकप्रदेशी असम्बद्ध परमाणु आ रहे हैं । तो प्रत्यक्षमें इन स्कन्धोंने स्वका समपण किया है तब हम प्रत्यक्षताकी बात कह रहे हैं । मली प्रकारसे स्कन्धसे सम्बन्धमें विचार किया जाय तो किन्हीं भौतिकत्वों में स्कन्धोका खण्डन नहीं होता । ये सब आगेकी इस कारिकामें कि “सतान समुद्रायश्च साधर्म्यं च निरकुश । प्रेत्यभावस्य तत्सर्वं न स्वादकस्वनिद्वे, जो द्वितीय परिच्छेदमें कहा गया है उस कारिकामें स्कन्धकी सिद्धिमें बहुत विस्तारसे विचार किया जायगा । निष्कर्ष यह है कि जैसे अन्तस्तत्त्वके सम्बन्धमें एकात्मकता और अनेक विशेषात्मकता है—याने चेतन्य स्वरूपसे अखण्ड है एक है और भेद दृष्टिसे उसमें ज्ञान दक्षान आनन्द आदिक अनेक गुण विदित होते हैं तो यो अनेक विशेषोंसे युक्त होकर यह चेतन एक रूप है इसी प्रकार ये सब बाह्य तत्त्व भी पुद्गल भौतिक स्कन्ध पिण्ड आ ये सब अनेक विशेषात्मक होकर एक रूप हैं, और स्कन्धो भी बात यह है और परमाणुओंकी भी बात, यह है । परमाणु भी अपने आपमें एक अखण्ड स्वरूप रखते हैं और रूप, रस, गंध, स्पर्श ये गुण भी पाये जाते हैं । स्कन्धोंमें ये विशेष स्पष्ट विदित हो जाते हैं, परमाणुमें विदित नहीं हो पाते । तो यों समस्त भूत चाहे वह अन्तस्तत्त्व हो अथवा बाह्यतत्त्व हो, सबका सब अनेक विशेषात्मक होकर अपने अपने स्वरूपसे एकात्मक है अतः सर्वथा एकांतवादियोंका माना गया तत्त्व प्रत्यक्षसे ही बाधित हो जाता है ।

स्कन्धको ही वास्तविक व रूपादिको अवास्तविक माननेकी एक शका—अब यहाँ सांख्यसिद्धान्तानुयायी कहते हैं कि स्कन्ध प्रत्यक्षके विषयभूत है तो ठीक है, सही बात है । तब स्कन्धको ही सत्य मानो, वरणादिको सत्य मत मानो । वरणादिक स्कन्धसे अलग और कुछ नहीं है स्कन्ध ही चक्षु आदिक कारणके भेदसे ज्ञान के साधनके भेदसे वरणादिक रूपमें भिन्न-भिन्न रूपसे प्रतिभासित हुआ करते हैं । अर्थात् हे तो एक स्कन्ध लेकिन उस स्कन्धको जब चक्षुहन्द्रियसे जाना जाता है तब उसमें रूप प्रतिभास होता है उसे जब रसना इन्द्रियसे जाना जाता है तो रस प्रतिभास होता है । घ्राणइन्द्रियसे जाननेपर उसमें गंध प्रतिभास होता है स्पर्शन इन्द्रियसे जाननेपर उसमें स्पर्श प्रतिभास होता है तो स्कन्ध तो है एक किन्तु जाननेके जो साधन हैं उन साधनोके भेदसे उनमें वरणादिकके भेद प्रतिभास होते हैं । जैसे कि थोड़ी अगुलीसे

नेत्रको हाक दिया जाय तो नेत्रमें भी विशेष (भेद) पड़ जाता है। चन्द्रमा ग्रथवा दीपककी सी वह एक है तो भी नेत्रको कुछ एक और अगुलिसे ढकने वालोंके वह अनेक प्रतिभासमें आती है। तो अनेक वास्तवमें ही तो नहीं, चन्द्र तो एक है। ग्रथवा एक दीपक रखा है उसकी सी तो एक है लेकिन जब कुछ अगुलिसे नेत्रको दबाकर निरखते हैं तो वे अनेक प्रतिभासमें आते हैं। तो यह माघनभेदसे ही तो भेद प्रतिभास हुआ। इसी प्रकार स्कंध तो एक है मगर चक्षु आदिके हृन्दिषके भेदसे उसमें बणीदिकके भेद प्रतिभासमें आते हैं। वस्तुतः स्कंध ही है। स्कंधसे प्रतिरिक्त रूप, रस गंध आदिक नहीं है ?

स्कन्धमात्र तत्त्व माननेकी शक्यताका समाधान - अब उक्त शक्यताके समाधानमें करते हैं कि यह बात भी युक्त नहीं है कि स्कंध ही मात्र तत्त्व है। बणीदिक कुछ है नहीं, क्योंकि ऐसा माननेपर फिर तो सत्ता आदिकके अद्वैतका भी प्रसंग आ सकता है जो कि साध्यको स्वयं इष्ट नहीं है। वहाँ भी यह कहा जा सकता है कि तन्मयमें केवल एक सत्ता ही है, द्रव्य, गुण आदिक कुछ नहीं है, सत्तासे प्रथमभूत कही द्रव्य गुण आदिक हो ऐसी बात तथ्यभूत नहीं है। कल्पनाके भेदसे ही उस एक सत्तामें भेदका प्रतिभास होता है, ऐसा कहकर एक सत्ता आदिकके अद्वैत माननेका प्रसंग आ जाता है। यहाँ कोई कहे कि फिर तो एक सत्ता ही ही मान लिया जाय तो भी बात नहीं है क्योंकि सत्ताद्वैतके सम्बन्धमें कोई प्रमाण नहीं है। इस प्रकरणके वास्तव आने कारिकामें खुद विस्तारसे बहान किया जायगा।

पदार्थके अनेक स्थात्मकत्वकी सिद्धिका समर्थन - यहाँ यह समझ लेना चाहिए कि जैसे चित्रज्ञान अनेक विशेषत्मक होता हुआ एकात्मक माना गया है क्षणिक-बादियोने, क्योंकि उसमें नील पीत आदिक प्रतिभास अनेक है, अतएव अनेकात्मक है। और, वह ज्ञान एक अपने स्वरूपमें है अतः एकात्मक है। तो जैसे चित्रज्ञानकी अनेकात्मक एकस्वरूप माना है ऐसे ही चेतन भी मूल घात्मक एक स्वरूप है अर्थात् उसमें सुख, ज्ञान, दर्शन आदिक अनेक गुण हैं। फिर भी अपने स्वरूपसे एक है। तो केवल अतस्वरूपकी ही जो न निरञ्जना कि यह अनेकात्मक एक स्वरूप है, किन्तु वहाँ संस्थान आदिक स्वरूप स्कंध भी एकात्मक हैं। कब अपने स्वरूपसे एक विण्ढरूप हैं किन्तु उनमें वहाँ गंध, रस आकार आदिक अनेक बातें हैं। तो जो बहिस्तत्त्व भी एकानेकात्मक है। अतएव भी एकात्मक है। विश्वमें ऐसा कोई पदार्थ नहीं जो सर्वथा किसी एकान्त स्वरूप हो। और इसी कारण यह बात जो कही गई है वह पूर्णतया युक्त है कि विश्वमें ऐसा कुछ भी नहीं है जो रूपान्तरसे विकल हो अर्थात् किसी पदार्थमें सत्त्व समझा जा रहा हो तो वह असत्त्वसे विकल नहीं है। सत्त्व है तो भाव ही वही असत्त्व भी है। किसी अपेक्षासे अस्तित्व भी है तो अन्य अपेक्षासे नास्तित्व भी है। तो जैसे, वहाँ कोई केवल सत्त्वरूप है न कोई केवल असत्त्वरूप है, इस ही

प्रकार कोई भी पदार्थ न केवल नित्यरूप है और न केवल अनित्यरूप है । जैसे पदार्थ एकानेकात्मक है, सद्मदात्मक है इसी प्रकार नित्यानित्यात्मक है । इसी तरह यह भी जानना कि कोई भी पदार्थ अद्वैत एकान्तरूप नहीं है और साथ ही द्वैतादिक एकान्तरूप भी नहीं है । चाहे अन्तस्त्व हा, सम्बेदनात्मक पदार्थ हो, चाहे वहिस्तत्त्व हो, कोई भी सर्वथा एकान्तस्वरूप वाशानिर्गुण प्रमिता की है कि पदार्थ केवल क्षणिक है, केवल नित्य है, केवल अद्वैत है अथवा द्वैत है, यो किसी भी प्रकारसे एकान्तस्वरूप कुछ भी नहीं है ।

सामान्यविशेषात्मक पदार्थका सम्बेदन होनेसे एकान्तवाद कल्पना की अस्तगतता—सामान्य विशेष ही है एक आत्मा जिसका इस प्रकार अथवा सामान्य और विशेषसे उपलक्षित है एक स्वरूप जिसका हम प्रकारसे प्रत्येक वस्तुका अनकान्त स्वरूप है, सामान्य विशेषात्मक एक अलण्ड द्रव्यकी जो सम्यक् जानकारी है व एकान्तकी अनुपलब्धि है वह भली भाँति अनेक प्रमाणसे सिद्ध हो चुकी है और मुख्यतः प्रत्यक्ष प्रमाणसे ही सिद्ध हो गई है, सो सिद्ध होती हुई यह अनेकान्त स्वरूपकी लानकारी अनाहृत् कल्पनाओंको अस्तग्न कर ही देती है । जो कोई कुछ भी जान चाहे है अनेककी अनेक आदिक इन्द्रियोंसे स्पष्ट बोध हो रहा है उनके चित्तमें अनाहृत कल्पनायें नहीं ठहर सकती । तो जब एक प्रत्यक्ष प्रमाणसे ही एकान्तवादियोंका इष्ट मतव्य बाधित हो जाता है तो अन्य प्रमाणोंके कहनेका फिर मतलब ही क्या रहा । जब एकान्तकी उपलब्धि ही नहीं हो रही प्रत्यक्ष प्रमाणसे भी, उब विशेष युक्तिपूर्ण देनेकी आवश्यकता नहीं रहती । देखिये । सामान्य एकान्तकी उपलब्धि नहीं हो रही है क्योंकि वस्तुमें विशेषकी भी उपलब्धि हो रही है । इसी प्रकार केवल विशेष एकान्तकी उपलब्धि नहीं हो रही है क्योंकि वस्तुमें सामान्यका भी निरखना हो रहा है सामान्य एकान्तको मानते हैं सत्तद्वैतवादी । सत्तद्वैतवादियोंका मतव्य है कि विश्वमें केवल एक सत्तामात्र ही है सो यह बात यो निराकृत होती है कि रूपादिक विशेष ये बराबर प्रत्यक्षसे उपलब्ध हो रहे हैं । कुछ लोग मानते हैं विशेष एकान्त केवल रूप-क्षण, रसक्षण आदिक ही पदार्थ हैं । उनका मतव्य भी प्रत्यक्षसे निराकृत होता है । रूप रस आदिकका आधारभूत एक सामान्य पदार्थ प्रत्यक्षसे भी जाननेसे आ रहा है । कोई पुरुष सामान्य एकान्त और विशेष एकान्त दोनोंको मानता है और मानता है परस्पर निरपेक्ष । उनके भी मतव्यकी सिद्धि नहीं होनी क्योंकि अनेक विशेषात्मक होकर एकात्मक वस्तु देखी जा रही है । जो वस्तु स्वयं सामान्यात्मक है और विशेषात्मक है, इस प्रकार सामान्यविशेषात्मक होकर भी एकस्वरूप है, यह वस्तुमें बराबर तत्त्व देखा जा रहा है । कई पुरुष जो भेद नहीं मानते, एक अनेकको ही स्वीकार करते उनका यह सामान्य विशेष दोनोंको मानकर भी एक ही वस्तुमें कुछ हिस्से तक सामान्य है । कुछ हिस्से तक विशेष है । इस प्रकार सामान्यात्मक और विशेषात्मक मानते हैं, सो उनका भी इस तरह सामान्य विशेषरूप एक आत्मा सिद्ध नहीं होता ।

क्योंकि ऐसे जुड़े-जुड़े सामान्य और विशेष भाग वाले विकल्पोसे परे जात्यन्तरभूत सामान्य विशेषात्मक एकरूप वस्तुकी जानकारी हो रही है समस्त वस्तु सामान्यकी अपेक्षा सामान्य है, विशेषकी अपेक्षा विशेष है वस्तु है वही एक, पर जिस नयकी विवक्षाये निरखा जाता है उस प्रकारसे वस्तुमें तत्त्वका दर्शन होता है । स्वरूपसे भ्रम देखो तो वस्तु एक अत्यन्तव्य है । जिसे सामान्य विशेषात्मक कहा जा रहा है । उस सामान्य विशेषात्मक एक-एक अखण्ड द्रव्यका सम्बन्धन ज्ञानने वाले विवेकी पुरुषोंकी चित्तको स्पष्ट इन्द्रिय बोध है उनको बराबर ज्ञान रहा है तो उनके चित्तमें अनादित्व कल्पना नहीं ठहर सकती है । जो चक्षु आदिक इन्द्रियोसे रहित हो, भ्रम हो, अविवेकी हो उनमें ही वस्तुस्वरूपसे विरुद्ध कल्पनायें सम्भव हो सकती हैं । मो वे कल्पना मात्र हैं । कल्पना कर लेने मात्रसे सत्य उस ही प्रकारका ही जाय सो नहीं होता तो यो पदार्थ सामान्य विशेषात्मक ही जाने जा रहे हैं इस कारण एकान्तवाद की कल्पना युक्त नहीं है ।

स्वाभावविरुद्धोपलब्धि व स्वभावानुपलब्धि हेतुसे एकान्तका प्रतिषेध प्रब वस्तुस्वरूपको दूरे परे पहुँचसे देखिये वस्तुके एकान्त धर्मकी उपलब्धि नहीं हो रही है । अतएव यह एकान्तकी अनुपलब्धि अनाहूत कल्पनाका अस्त कर देती है । किस प्रकार सो सुनो—अनुमान प्रयोगसे भी जाना जाता है जो प्रत्यक्षसे सिद्ध करने वाला है । सर्वथा एकान्त नहीं है, क्योंकि सर्वथा एकान्तकी उपलब्धि होनेसे । तो यह स्वभाव विरुद्धोपलब्धितामका हेतु सर्वथा एकान्तके निषेधको करता है सर्वथा एकान्तस्वभावसे विरुद्ध है । अनेकान्तस्वभाव, और उसकी उपलब्धि हो रही है । अतः सर्वथा एकान्तका प्रतिषेध युक्तिसंगत है । अथवा दूसरा प्रयोग-देखिये सर्वथा एकान्त नहीं है एकान्तकी ही अनुपलब्धि है अतएव यह हेतु स्वभावानुपलब्धि है । जिस बातको हम सिद्ध करना चाहते हैं उस स्वभावका ही पता नहीं है । तो यो सर्व औरसे, विधिद्वारासे प्रतिषेध द्वारासे चक्षु आदिक इन्द्रियोसे बराबर सम्बन्धन हो रहा है कि सर्व वस्तु अनेकात्मक हैं तब एकान्तवाद युक्तिसंगत न ठहरा और जो एकान्तवादी हैं और अपनेको ग्राह्य मानते हैं वे ग्राह्यके अभिमानसे दग्ध हैं और उनका मतव्य तो स्पष्ट प्रत्यक्षसे ही बाधित हो रहा है । हम जब इन स्थूल पदार्थोंको निरक्षते हैं तो ये सब सामान्यविशेषात्मक नजर आते हैं । मिट्टीका घड़ा बना, घड़ा बनना तो द्रव्य मृत्पिण्डका विनाश भी हुआ । तो मृत्पिण्ड और घट ये विशेष परिणतिर्पा है, उन विशेषोंका जो दर्शन हो रहा है और यह भी दिख रहा है कि घट और मृत्पिण्डमें उपस्थित जो मिट्टी सामान्य है वह तब भी यी अन्न भी है, घटके फूट जानेपर भी कपाल पर्यायिका उत्पाद होगी तब भी मिट्टी रहेगी । इस तरह सामान्य सत्त्वकी तो सदा उपलब्धि है और विशेष सत्त्वकी अपने-अपने अवसरमें उपलब्धि है, यह तो हुई द्रव्य पदार्थोंके सम्बन्धकी बात । अब द्रव्य और गुणके सम्बन्धमें भी समझें तो द्रव्य है शाश्वत एक स्वरूप अखण्ड और उसमें जो शक्तिर्पा पाई जाती है,

निर्हे गुण शब्दने कह सकते हैं वे हैं अनेक । जैसे प्रात्मा में ज्ञान दशन मानन्द आदि तथा इन पदगुण पदार्थोंमें रूप, रस, गंध, स्पर्श हैं, तो ये विशेष गुण हुए भी एक जो निज सामान्य स्वरूप है वह सामान्य हुआ । यों भी उदात्त सामान्य विशेषात्मक नवर आ रहा । तो अनेकान्तस्वरूप वस्तुकी प्रसिद्धि है और इस अनेकान्त धामनको बताने वाले भगवान् अरहत देव ही हैं और उनके उद्देशमें शासनमें परस्पर कभी विरोध नहीं है, युक्तिशास्त्रसे विरोध नहीं है । इससे सिद्ध होता है कि अनेकान्त शासनका प्रत्यापक ग्रहण प्रभु मित्रोव है और नवग्र है ।

है का निराकरण क्या, न का निराकरण क्या इस-शकाका समाधान इस प्रसंगमें शकाकार कहता है कि सर्वथा एकान्त क्या कभी कभी समय पाया भी गया या कभी भी किसी समय पाया ही नहीं गया ? यदि कहो कि सर्वथा एकान्त-वादी किसी समय पाया जाता है उसका निषेध किया गया है, तो सब जगह सब समय प्रतिषेध तो सिद्ध नहीं हुआ । पाया तो गया । जब सर्वथा एकान्त किसी जगह किसी समय पाया गया है तो विधि अनेक प्राप्त सिद्ध हो गयी । सभी तो सर्वथा एकान्त सिद्ध हुआ उसका सर्वथा प्रतिषेध नहीं किया जा सकता । और, यदि कहो कि सर्वथा एकान्तकी किसी भी समय कभी भी कहीं भी उपलब्धि नहीं है तब तो जो चीज है ही नहीं उसका किसीसे विरोध हो ही कैसे सकता ? याने जब एकान्त कभी भी किसी भी समय है ही नहीं तो उसका अनेकान्तसे विरोध हो ही कैसे सकता ? यानि जब एकान्त कभी भी किसी भी समय है ही नहीं तो उसका अनेकान्तसे विरोध नहीं हो सकता । जो वस्तु हो उसका ही तो किसी प्रकार किसीक द्वारा विरोध किया जाना सम्भव है, और, इसी कारण जब कि एकान्त कहीं किसी समय है ही नहीं तो निषेध तो विधिपूर्वक ही होता है, जो सब हो उसीको तो हटाया जा सकता है । अस्तुको क्या हटाया जाय ? तो जो सर्वथा एकान्तका प्रतिषेध भी नहीं हो सकता । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि सर्वथा एकान्त विकल्पमें आरोपित है । यद्यपि सर्वथा एकान्त कोई वस्तु नहीं है । रुद्धमन नहीं है, मस्त है । लेकिन शकाकारके विकल्पमें तो सर्वथा एकान्त कल्पित है । जो वस्तु कल्पित सर्वथा एकान्तका प्रतिषेध किया जा रहा है और वह प्रतिषेध किया जा रहा है विरुद्धापलब्धसे । अर्थात् सर्वथा एकान्तका विरोधी है अनेकान्त सो जब अनेकान्त वस्तुओंमें नवग्र आ रहा है तो सर्वथा एकान्त अपने आप प्रतिसिद्ध हो जाता है अथवा सर्वथा एकान्तका निषेध हो रहा है । स्वभावानुपलब्ध अर्थात् एकान्त स्वभावकी उपलब्धि ही नहीं हो रही है अथवा एकान्त है ही नहीं । इस प्रकार यह कल्पित पदार्थका निराकरण करना न माना जाय तो कोई भी पुरुष अपने दृष्ट तत्त्वको सिद्ध नहीं कर सकता और अनिष्ट तत्त्वका प्रतिषेध नहीं कर सकता । क्योंकि है का निषेध क्या किया जाय और न का निषेध क्या किया जाय यह जगह सब जगह खोया जा सकता है । इससे विकल्पित एकान्तका निराकरण किया गया जानना चाहिए ।

एकान्तवादके निषेधक प्रत्यक्षप्रमाणकी ज्येष्ठता व गरिष्ठता—मुख्य बात तो यह है कि सर्वथा एकान्तवादका निषेध तो प्रत्यक्षसे ही हो जाता है। एक प्रत्यक्ष ही जो कि धनेकान्तात्मक वस्तुका ज्ञान कर रहा है सामान्य विशेषात्मक एक वस्तुको विषय करता है वही सर्वथा एकान्तकी प्रतीतिका निराकरण कर देता है। एकान्तके मायने वस्तु सामान्यात्मक ही है। इस प्रकारकी प्रतीति प्रथवा वस्तु विधो-यात्मक है इस प्रकारकी प्रतीति इसका प्रत्यक्ष ही निराकरण कर देता है। फिर हम लोगोको अन्य प्रमाण अनुमान आदिक देनेकी आवश्यकता नहीं है। प्रत्यक्ष द्वारा बिना ही प्रमाणके इष्ट तत्त्वकी विधि, और अनिष्ट तत्त्वका निषेध हो जाता है। प्रत्यक्षसे बढ़कर प्रत्यक्षसे विशेष प्रमाणोंके गरिष्ठ अन्य अनुमान आदिक नहीं हैं क्योंकि यदि प्रत्यक्ष प्रमाण न हो तो अनुमान आदिक प्रमाणान्तरोकी प्रवृत्ति ही नहीं हो सकती। जब कभी कोई अनुमान बनाया जाता है तो जिस साधनके द्वारा साध्य सिद्ध करना होता है वह साधन प्रत्यक्ष सिद्ध, प्रमाणसिद्ध तो होता हो चाहिये तो देखिये कि प्रत्यक्षके अभावमें अनुमानकी प्रवृत्ति भी घटित नहीं होती। इस कारण अनुमान आदिक प्रमाणोंसे प्रत्यक्ष प्रमाण ज्येष्ठ है, महान है। और, समारोपका विशेष रूपसे निराकरण करनेमें समर्थ प्रत्यक्ष है। इस कारण भी प्रत्यक्ष प्रमाण बड़ा है। और, जब प्रत्यक्ष प्रमाणसे ही वस्तुकी धनेकतात्मकता सिद्ध हो जाती है तब एकान्तवादके निषेधके लिये अन्य प्रमाण देनेकी आवश्यकता नहीं रहती।

प्रत्यक्षकी भाँति अनुमान आदिकमें भी ज्येष्ठता व गरिष्ठताकी समावधानका शकाकार द्वारा कथन—यहाँपर शकाकार कहता है कि जैसे हृत्प्राज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण माना गया है उसी प्रकार अनुमान आदिक ज्ञान भी प्रमाण माने गए हैं। तब, यहाँ जैसे प्रत्यक्ष प्रमाण ज्येष्ठ है, महान है क्योंकि यह अनुमान आदिक प्रमाणोंका अग्रसर है, उन प्रमाणोंसे आगे जाने प्रथम प्रथम चलता है, पहिले प्रत्यक्ष प्रमाणसे ज्ञान बनता है, उसके पश्चात्, अनुमान आदिक प्रमाण बनते हैं इस कारण प्रत्यक्षको ज्येष्ठ कहा है। तो ऐसे ही अनुमान आदिक प्रमाण भी प्रत्यक्षसे ज्येष्ठ हैं, महान हैं, क्योंकि अनुमान आदिक भी तो प्रत्यक्षके अग्रसर हो जाया करते हैं। किसी किसी घटनामें अनुमान आदिक प्रमाणोंके बाद प्रत्यक्षकी प्रवृत्ति देखी जाती है। तब देखिये ! उस घटनामें अनुमान आदिक प्रमाण अग्रसर हुए। प्रत्यक्ष प्रमाण पीछे हुआ। तो जैसे अग्रसर होनेके कारण प्रत्यक्षको ज्येष्ठ (महान) मानते हो उसी प्रकार अनुमान आदिक प्रमाण भी अग्रसर होनेके कारण महान और ज्येष्ठ माँ जाना चाहिये। और, भी देखिये ! जिस प्रकार हृत्प्राज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाणको अविरोधवाद होनेसे महान और अनुमान आदिक प्रमाणोंसे ज्येष्ठ मानते हैं इसी प्रकार अनुमान आदिक प्रमाण भी तो अविसम्बादक है, वे भी प्रत्यक्षसे महान और गरिष्ठ हो जायेंगे, क्योंकि अविरोधवादका सब प्रमाणोंमें मौजूद है। प्रत्यक्ष भी अविरोधवादक

है अतएव प्रमाण है, ऐसे ही अनुमान भी अविसम्बादक है अतएव प्रमाण है। फिर अनुमान आदिक प्रमाणोंसे प्रत्यक्षमें ज्येष्ठत्व और गरिष्ठत्व कैसे व्यवस्थित किया जा रहा ? प्रत्यक्ष तो अनुमान आदिकसे महान् हो और अनुमान आदिक प्रत्यक्षसे महान् न हो यह व्यवस्था नहीं बनती।

उक्त शकाके समाधानमें अनेक युक्तियोंसे प्रत्यक्षकी ज्येष्ठता व गरिष्ठताका समर्थन— अब उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह शका युक्तिसंगत नहीं है क्योंकि साधन आदिकको विषय करने वाले प्रत्यक्षका अभाव होनेपर अनुमान आदिक अन्य प्रमाणोंकी प्रवृत्ति नहीं हो सकती। अनुमान बनाया जायगा, तो उसमें जो भी साधन बनाया जाय वह तो पहिले प्रमाण सिद्ध होना चाहिए। और चूंकि अनुमान प्रमाण बनाया जा रहा है तो अनुमान प्रमाण बनाने वाले हेतुको प्रत्यक्षका विषय बनना चाहिए। यदि उस साधनको अन्य अनुमानसे सिद्ध मान करके अनुमान प्रमाणमें भी तो साधन होगा, उस साधनकी अन्य अनुमानसे सिद्धि की जानी पड़ेगी। इस तरह अनवस्था दोष आयागा। तब प्रत्यक्ष ही एक ऐसा प्रमाण है जो नियतरूपसे समस्त प्रमाणोंका अप्रसंग सिद्ध होता है।। अर्थात् प्रत्यक्षज्ञानसे लिया कि जानेके बाद ही अन्य प्रमाणोंकी उपपत्ति होती है अतः प्रत्यक्ष ही ज्येष्ठ प्रमाण है। प्रत्यक्ष की श्रुति तो अनुमान आदिक प्रमाणोंके बिना ही हा जाती है परन्तु अनुमान आदिक प्रमाण प्रत्यक्षके मुकाबलेमें पूरस्सर नहीं हैं अर्थात् पहिले नहीं हुमा करते। अनुमान आदिक प्रमाणोंकी प्रमाणाता कायम करनेके लिए पहिले प्रत्यक्ष प्रमाण हुमा करता है, पर अन्य प्रमाणोंमें यह खूबी नहीं है कि प्रत्यक्षकी प्रमाणाता कायम करनेके लिए अन्य प्रमाणोंको पहिले होना पड़ेगा। इस कारण अन्य प्रमाणोंमें ज्येष्ठानेका योग नहीं मिलता। प्रत्यक्ष ही अनुमान आदिक प्रमाणोंसे गरिष्ठ (बड़ा) है। साथ ही प्रत्यक्ष प्रमाण सशय विपर्यय, अनव्यवसाय, इन तीन तीन दोषोंका विशेषरूपसे विच्छेद करता है। जिस तरह सशय आदिकका निराकरण प्रत्यक्षसे होता हुमा देखा गया है, किसी भी विशेष ज्ञेयके सम्बन्धमें प्रत्यक्षने जो जाना उस जाननेके बाद फिर वहाँ कुछ आकांक्षा नहीं रहती, सो जिस तरह प्रत्यक्ष प्रमाणसे सशयादिकका विच्छेद निर्दोष रूपसे हो जाता है उस तरह अनुमान आदिक प्रमाणोंसे सशय आदिकका व्यवच्छेद नहीं होता। यद्यपि अन्य प्रमाणोंसे भी समारोपका लण्ठन तो होता है, क्योंकि यदि सशय, विपर्यय, अनव्यवसाय इन दोषोंमेंसे कोई दोष रहे तो प्रमाण नहीं बनता। तो अन्य प्रमाणोंमें भी सामर्थ्य तो है यह कि अनुमानादि प्रमाण भी सशयादिक दोषका निराकरण करता है लेकिन अनुमानादिसे सामान्यरूपसे सशयादिकका निराकरण प्रत्यक्षसे होता है वैसे विशेषरूपसे अनुमानादि प्रमाणोंके द्वारा नहीं होता किन्तु अनुमानादि प्रमाणोंसे सामान्यतया सशयादिकका व्यवच्छेदक होता है। एक अग्र बात यह भी समझ लेना चाहिए इस प्रसंगमें कि प्रत्यक्ष प्रमाण इसलिए भी महान् है कि वह अव्यय और अविरिकका स्वभाव भेद स्पष्ट दिखा देता है। किसी पदार्थका अस्तित्व

स्व समझा जा रहा हो वह तो है अन्वय और किसी पदार्थका अभाव जब रहा हो वह है व्यतिरेक । प्रत्यक्ष प्रमाणों में दोनों ही खासियत हैं कि वह विधि अर्थात् सद्भाव सिद्ध करता है और जो नहीं है उसका अभाव प्रदर्शित करता है इस कारण प्रत्यक्ष स्वयं महान है । प्रत्यक्ष ही अपने विषयमें सामान्य विशेषात्मक रूप व्यतिरेकका निवेद करता है । तो इस तरह अन्वय और व्यतिरेकका स्वभावभेद दिखानेका प्रयोजन भरा हुआ है प्रत्यक्षमें, इस कारण भी प्रत्यक्ष अन्य प्रमाणोंमें ज्येष्ठ है । लोग भी प्रत्यक्षसे जाने हुए परार्थको पूर्णरूपका मानते हैं, और कहते भी हैं कि क्या तुमने यह आँखों देखा या केवल दूसरेका सुना-सुना ही कह रहे हो ? तो एक दूसरेसे सुनकर बायी हुई बातमें प्रमाणता कम है और स्वयं किसी भी इन्द्रिय द्वारा किसी भी विषयको प्रत्यक्ष करने तो उसमें प्रमाणता विशेष और निर्दोष होती है । इस कारण सब प्रमाणोंमें प्रत्यक्ष प्रमाण ही महान है और एकान्तवादका निषेध प्रत्यक्ष प्रमाणसे हो ही जाता है अतः एकान्तवादका मन्व्य प्रत्यक्षसे जय बाधित हो जाता है तब उस दर्शनके रचने, बाले कोई अपने आँखों मासु कहें यह उनका केवल ग्रहकार है ।

अन्वयवचनसे अहङ्गतके आप्तपना कहकर व्यतिरेकवचन द्वारा अन्य के अनाप्तपनेके कथनकी अनर्थकताके प्रसङ्गकी शका व उसका समाधान — अब क्षणिकवादी शकाकार पृथक् हैं, कि जब पहिले “स त्वमेवासि निर्दोषो” इस कारिका द्वारा अरहत भगवानका शासन अबाधित है और परमात्मापन अरहतमें ही सिद्ध है यह बात कही जा चुकी है तब फिर यह कारिका कहकर कि “त्वन्मतामृत-बाह्याना”, सर्वथा एकान्तमत प्रत्यक्षमें बाधित होता है और एकान्तवाद शासनके प्रणेता परमात्मा नहीं है इस तरहमें अन्य एकान्तका और अन्यकी अनाप्तताका निराकरण करना यह तो सामर्थ्यसे ही बन गया था । जब भगवान अरहतको मासु सिद्ध कर दिया है तो उससे ही यह सिद्ध हुआ कि अन्य अनाप्त है अथवा अनेकान्त को अब अबाधित सिद्ध कर दिया है तो उससे ही सिद्ध है कि एकान्तवाद बाधित है फिर अलगसे दूसरी कारिका कहकर मन्व्यकारने अधिक वचन क्यों कहा ? इसके समाधानमें कहते हैं कि अनेकान्तकी उपलब्धि होना और एकान्तकी अनुपलब्धि होना इन दोनोंमें एकना है । अर्थात् दोनोंका सम्बन्ध है अथवा सादृश्य है यह बात दिखाने के लिये अन्वय और व्यतिरेक रूपसे दोनों कारिकाओंका वर्णन किया है । अथवा इस प्रसङ्गमें जो एक अन्य मतव्य है जैसे कि क्षणिकवादियोंके संतोंने कहा है कि अन्वय और व्यतिरेकमेंसे किसी एकके द्वारा पदार्थके ज्ञान लेनेपर फिर दोनोंका प्रतिपादन करना अथवा पक्ष, प्रतिज्ञा, विगमन आदिकको कहना जो निग्रहस्थान है ।

स मतव्यके निषेधके लिये भी दोनों कारिकाओंका प्रयोग किया है । कह दिया निग्रहस्थानका पक्ष क्षणिकवादियोंने कि अन्वय और व्यतिरेकमेंसे किसी एक उपाय द्वारा जब पदार्थ ज्ञान लिया गया तब दूसरी बात कहना निग्रहस्थान है । स यह बात युक्त नहीं है ।

स्वपक्षको सिद्ध करने वाले वादीकी वचनाधिव्ययका उपात्तम्भ देकर पराजयपात्र कह सकनेकी अशक्यता—झकाकार पृथक्ते हैं कि यह बात युक्त क्यों नहीं है ? बात तो जचती है कि जब एक ग्रन्थय विधिते किसी मतव्ययका साधन कर दिया गया है तब व्यतिरेक रूपसे उसे कहनेकी आवश्यकता क्यों है ? वे तो अधिक वचन हुए । बौद्ध समयमें तो याने विद्वानोंकी समामें शास्त्रार्थके समय सविश्व ही बोलनेमें बुद्धिमानों जचती है । उत्तरमें कहते हैं कि एक ग्रन्थयके द्वारा पदार्थके समस्त सेनेपर भी व्यतिरेकके द्वारा जो उस ही पक्षका समर्थन किया गया है वह असंगत नहीं है । कारण कि भला ये झकाकार यह बताये कि प्रतिवादी जो इसमें निश्चयस्थान बता रहा है अर्थात् वादीकी हार कह रहा है सो क्यों उस वादीको पराजयके अधिकरणकी बात कह रहा है जो साधनकी सामर्थ्यसे जिसमें कि विपक्ष, व्यावृत्तिका लक्षण निर्दोष पाया जा रहा है उस साधन सामर्थ्यसे अपने पक्षको सिद्ध कर रहा है याने सिद्ध करने वाले वादीको प्रतिवादी बता रहे हैं कि बचनोंकी अधिकता हो जानेके कारण वह पराजयका पात्र है अथवा अपने पक्षको सिद्ध न कर सकने वाले वादीके प्रति प्रतिवादी कह रहा है कि वचनाधिव्ययसे वादीका पराजय है । यदि पहिली बात कहते हो कि जिय वादीने साधन सामर्थ्यसे अपने पक्षको भली भाँति सिद्ध कर लिया उस ही वादीके प्रति प्रतिवादी कह रहा हैं कि मित्र दुई बातको फिर व्यतिरेकादिक द्वारा पुनः समर्थन करनेमें वचन अधिक हो जाते हैं और बचनोंकी अधिकताके कारण वादीका पराजय है । सो यह बात तो युक्तिसंगत नहीं है । जब निर्दोष साधनकी सामर्थ्यसे अपने पक्षको वादीने सिद्ध कर लिया, अब उस पक्षका साधन वादी अन्य साधनसे कर रहा है तो इसमें सो समासदोषके मानने उसकी जीत ही हुई है । अब केवल बचनोंकी अधिकतासे उलहना देनेके बहानेसे उसका पराजय बताना युक्तिसंगत नहीं है । कोई पुरुष अपने मतव्ययको साधित करके यदि वह बड़ा हर्ष मनाये, नाचे भी तब भी दोष नहीं है । दोष तो तब या जब वादी अपने पक्षको सिद्ध न कर सकता होता । ग्रन्थयसे वादीने अपने इष्ट तत्त्वकी सिद्धि कर दी । अब व्यतिरेक द्वारेसे भी उस ही इष्ट तत्त्वकी सिद्धि करदे तो इसमें कोई दोष नहीं है । व्याप्ति भी दो प्रकारकी बताई गई है—ग्रन्थयव्याप्ति और व्यतिरेक व्याप्ति । दोनों व्याप्तिमेंसे जब साध्य साधनका सम्बन्ध दृढ़ बता दिया जाता है तब पक्षकी सिद्धि प्रबल रीतिसे हो जाती है । यह तो बड़े आश्चर्यकी बात है कि वादीने प्रतिवादीके पक्षका निराकरण कर दिया । अब ऐसा प्रतिवादी जिसकी बात निराकृत हो गई है वह किसी भी बहानेसे वादीके पराजयकी बात बताये यह तो हास्य जैसी बात है । जब वादीने प्रतिवादीके पक्षका निराकरण कर दिया तो प्रतिवादी ही हारका पात्र है ऐसा समासहीने पहिले ही निश्चय कर लिया है । अब किसी प्रकार दोहरे वादीको हारनेकी बात करना यह तो इस प्रकार है जैसे कि कोई द्वारा हुआ पुरुष सुझाकर किसी भी बहानेसे दूसरेको चुप करना चाहता है । तो अपने पक्षको सिद्ध कर देने

वाले वादीको वचनोकी अधिकताका सपालम्भ देकर हारकी बात नहीं बतायी जा सकती ।

स्वपक्षसिद्धि व परसाधन दूषण बताये बिना प्रतिवादीकी अन्यपराजय बता सकनेकी अशक्यता— यदि यह कहो जैसा कि दूसरे विकल्पमें पूछा गया कि अपने पक्षको सिद्ध न कर सकने वाले वादीकी हार यह प्रतिवादी वचनोधिक्य दोष दिखाकर सिद्ध कर रहा है तो इस दूसरे विधत्ताक मन्वन्धमें भी शकाकार यह बनावे कि उस समय प्रतिवादी क्या अपने पक्षको सिद्ध करता हुआ वादीकी हार बता रहा है या अपने पक्षको सिद्ध न करता हुआ वादीकी हार बता रहा है ? यदि कहो कि प्रतिवादी अपने पक्षको सिद्ध करता हुआ वादीकी हार बता रहा है तब तो अपने पक्षकी सिद्धिके ही कारण वादीकी हार हुई है । उस दोनोंकी अधिकताकी बात कह कर हार बताना अनर्थक है; क्योंकि वचन भी अधिक हो जायें लेकिन प्रतिवादी यदि अपना पक्ष सिद्ध नहीं कर पाता है तो प्रतिवादीकी जीत नहीं कहला सकती । यदि कहो कि प्रतिवादी अपने पक्षको सिद्ध न करता हुआ ऐसे वादीकी हार बता रहा है जो वादी अपने पक्षको भी सिद्ध नहीं कर पा रहा । तो इस द्वितीय विधत्तामें या तो यह कहा जायगा कि वादी और प्रतिवादी दोनोंकी एक साथ हार हुई है या यह कहा जायगा कि दोनोंकी एक साथ जीत हुई है, क्योंकि वादी और प्रतिवादी दोनोंमें ही अपने पक्षकी सिद्धि न कर सकनेकी समानता है ।

साधन सामर्थ्यकी अज्ञानसे पराजय कहनेका शकाकार द्वारा कथन— अब शकाकार कहता है कि अपने पक्षकी सिद्धि हुई अथवा असिद्धि हुई इसके कारण जीत हारकी व्यवस्था नहीं है । अपने पक्षकी सिद्धि और असिद्धि तो उन दोनोंके बोलनेके ज्ञान और अज्ञानपर निर्भर है । ज्ञान है तो पक्षकी सिद्धि कर लेंगे, अज्ञान है तो अपने पक्षकी सिद्धि न कर सकेंगे । उसमें लोकमें जीत हारकी व्यवस्था नहीं बननी किंतु बात वहाँ यह है कि वादीने अन्वय सिद्धि द्वारा अपने पक्षकी सिद्धि कर दी और अब व्यतिरेक वचन द्वारा भी अपने पक्षकी सिद्धि कर रहा है, तो जो बात एक अन्वय साधनसे जान ली गई है उसको व्यतिरेक वचन द्वारा फिरसे जतानेका जो अर्थ किया जा रहा है तो यहाँ उसमें वचन बन गया अर्थात् अन्वय वचन भी कहा और व्यतिरेक वचन भी कहा । दो इसमें यह सिद्ध होता है कि वादीको अपने पूर्वकथित साधन वचनकी सामर्थ्यका ज्ञान नहीं है । जो पहिले उपायसे उसने अपने पक्षकी सिद्धि की तो उसे स्वयं ही यह ज्ञान नहीं है कि उसका साधन इतना समर्थ है कि उस साधन के द्वारा इस पक्षके मन्वन्धकी निर्दोषरूपसे सिद्ध होती है तभी तो उसने असंतुष्ट हो कर व्यतिरेक वचन द्वारा फिर मन्वन्धके सिद्ध करनेका प्रयास किया । तो इतना तो जाहिर हो गया कि वादीको अपने साधन वचनकी सामर्थ्यका ज्ञान नहीं है । परन्तु प्रतिवादीने इस अज्ञानको प्रकट कर दिया कि इस वादीने अधिक वचन बोला है, तो

प्रतिवादीको वादीकी कमजोरीका ज्ञान हो गया ! तो इस ज्ञान और अज्ञानके कारण वादी और प्रतिवादीकी जय और पराजयकी व्यवस्था है वह भ्रमरूपकी नहीं हो सकती । इस कारण इस कारिका द्वारा अनेकान्त साधनको अवाधिन कहकर फिर दूसरी कारिका द्वारा समर्थ लब्ध एकान्त निराकरण भी मान कहना यह निग्रह स्थान से पृथक्भूत नहीं हो सकता है । अतः द्वितीय कारिकाका बचन कहना युक्तिसंगत नहीं है ।

जयपराजयकी व्यवस्थाका समाधानात्मक प्रतिपादन—उक्त शका युक्तिसंगत नहीं है । यदि साधन बचनकी सामर्थ्यके अज्ञानसे पराजयकी बात कही जाय तो फिर वादी और प्रतिवादीकी पक्ष और प्रतिपक्षका कहना व्यर्थ हो जायगा । क्योंकि किसी भी पक्षमें चाहे नित्य हो, अनित्य हो, भेद हो अमेद हो, किसी भी पक्ष में ज्ञान और अज्ञान दोनों ही सम्भव हो सकते हैं । वादादिकमें जब नित्यत्वके ज्ञान और अज्ञानकी परीक्षा की जा रही हो उस समयमें यदि वादीको ज्ञान है तो प्रतिवादीको अज्ञान है । तो ऐसा ज्ञान और अज्ञान जय और पराजयका कारण न बन सके, यह बात नहीं कही जा सकती । जैसे कि साधन सामर्थ्यके ज्ञान होनेपर जय और साधन सामर्थ्यके अज्ञान होनेपर पराजयकी व्यवस्था बनायी है तब इसी तरह किसी भी पक्षके रक्षणमें और उस पक्षके ज्ञान अज्ञानकी परीक्षा करनेमें एक को ज्ञान है तो दूसरेको अज्ञान है । वहाँ फिर जय पराजयकी व्यवस्थाका लोचन कैसे कर सकते हैं ? यदि कही कि जब साधनसामर्थ्यका ज्ञान होना जयका कारण है और उसका अज्ञान होना पराजयका कारण है तब वादी प्रतिवादी दोनोंके एक साथ साधन सामर्थ्यका ज्ञान होना मान लिया जायगा, दो युगान्त दोनोंके साधन सामर्थ्यका ज्ञान होना मान लिया जाय तो फिर वादी और प्रतिवादीमें किसकी जीत और किसकी हारका निणय बन सकेगा ? क्योंकि साधन सामर्थ्यका तो ज्ञान दोनोंके मान लिया गया । यदि कही कि किसीका भी जय पराजय नहीं हुआ । जिस समय साधन सामर्थ्यका ज्ञान वादी और प्रतिवादी दोनोंको हो रहा हो, उस समय किसीका भी जय और पराजय नहीं हुआ । तब फिर उत्तरमें कहते हैं कि व्याघ्रादिकोंके यहाँ बचनोंकी अधिकता करने वालेकी जैसे साधन सामर्थ्यका ज्ञान है उसी प्रकार प्रतिवादीकी भी वृत्ति बचनोंकी अधिकताका ही दोष बताया है प्रतिवादीने, इस कारण प्रतिवादीका उसके दोष मात्रका ही ज्ञान सिद्ध हुआ, वह गुणकी परीक्षा न कर सका । यह नियम तो नहीं है कि जो जिसके दोषको जानता है वह उसके गुणको भी जान ले । किसी प्रकारके विपरीत द्रव्यमें मारनेकी शक्ति विदित हो जाय तो भी उस विपरीत द्रव्यमें कोई प्रादिककी दूर करनेकी शक्ति है इसका ज्ञान न भी हो यह भी तो समभव है । किसी वस्तुके दोषका जानकार उस वस्तुके गुणको भी जानले, ऐसा नियम तो नहीं बन सकता है । इस कारण साधन सामर्थ्यका दोनोंके किसीके भी ज्ञान हो प्रत्यक्ष किसीका भी जय पराजय न माना जाय तब उसमें वादकी बात ही क्या रहो ?

वचनाधिक्यसे जय पराजयके निर्णयकी अमंगता— अब यहाँ शकाकाय कहना है कि कोई जय—पराजयकी व्यवस्थामें तो यह तथ्य है कि वादीको तो अपना निर्दोष साधन बताना चाहिए और प्रतिवादीको जो कि दूषण निहारके लिए तत्पर है उसको उसका दूषण बताना चाहिए । अब ऐसी व्यवस्था होनेपर प्रतिवादीने समा में वादिका असाधनाओं वचन प्रकट कर दिया अर्थात् साधनको सामर्थ्यका इसके ज्ञान नहीं है यह जाहिर कर दिया, असाधनाओं वचनका अर्थ यह है कि साधन्य वचन बोल देनेपर वैधर्म्य वचनकी बात पतने प्राय सिद्ध हो जाती है । अब उसको पुनः कहे तो इसके भायने यह है कि पहिले जो साधनकी बात बतायी थी उस वादीको उसके सामर्थ्यका ज्ञान नहीं है । इस प्रकार असाधना वचनकी बात प्रकट करनेपर यह सिद्ध हो गया कि वादीको सही साधनके प्रयोग करनेका अज्ञान है अथवा वह अपने दिए हुए साधनको सामर्थ्यको नहीं जान पा रहा है तब उसका पराजय हो गया । और, यहाँ प्रतिवादीने वादीके द्वारा कहे गए साधनमें दूषण है ऐसा प्रकट किया तो प्रतिवादीको दूषणका ज्ञान है ऐसा निष्पन्न होनेसे प्रतिवादीका जय हो गया है । उक्त शका के समाधानमें कहते हैं कि यह बात भी युक्तिसंगत नहीं है । इस सम्बन्धमें विकल्प उठाकर जब निराकरण करने लगते हैं तो शका निराकृत हो जाती है । अच्छा बताओ कि वह प्रतिवादी क्या निर्दोष साधन कहने वाले वादीका वचनाधिक्य दोष प्रकट कर रहा है या सदोष साधन कहने वाले वादीका वचनाधिक्य दोष प्रकट कर रहा है ? अर्थात् प्रतिवादी जो वादीके लिए यह दोष दे रहा है कि देखो ! इस वादीने व्यय ही अधिक वचन बोल डाला तो इस प्रकारका जो दोष प्रतिवादी दे रहा है ? क्या निर्दोष साधन कहने वाले वादीको दोष लगा रहा है या सदोष साधन कहने वाले वादीको वचनाधिक्यका दोष लगा रहा है । यदि कहो कि निर्दोष साधन कहने वाले वादीको वचनाधिक्यका दोष लगा रहा है तो भला बताओ कि निर्दोष साधन कह रहा है वादी और उसके सम्बन्धमें प्रतिवादी यह कह रहा कि इसको साधनके स्वरूप का ज्ञान नहीं है । यह बात कैसे फिट बैठ सकती है ? क्योंकि वादीके उस वचनमें प्रतिवादी ऐसा परिमाण कैसे कर सकता है कि इसको इतना ही मात्र ज्ञान है । और, साधन सामर्थ्यके सम्बन्धमें ज्ञान नहीं है । वह तो निर्दोष साधन कह रहा है, उसको क्या दोष लगाया जा सकता ? यदि कहो कि सदोष साधन कहने वाले वादीके लिये प्रतिवादी वचनाधिक्यका दोष लगा रहा है तब देखिये व्यंग्योद्देशकी बात कि यह प्रतिवादी उस सदोष साधनके दोषका तो ज्ञानी है नहीं, और वचनाधिक्यक दूषणकी बात लगा रहा है, प्रतिवादीको साधनाभासके दूषणका ज्ञान नहीं है क्योंकि— प्रतिवादीने वचनाधिक्यका दोष प्रकट किया— है । साधनाभासकी बात नहीं बतायी है । तब प्रतिवादीको साधनाभासके दूषणका ज्ञान तो न रहा, और साधनाभासका दूषण यदि बतावे तब तो वादीकी हार थी और प्रतिवादीकी जीत थी । अब साधनका दोष यों बताया नहीं प्रतिवादीको साधनाभासके दोषका ज्ञान ही नहीं, तो अन्य-अन्य कुछ

भी बात कहता रहे, प्रतिवादीकी जीत सम्भव नहीं हो सकती ।

सम्प्रक्माधन व साधनाभासके निर्णयसे ही जय पराजय व्यवस्थाका प्रतिपादन — शकाकार कहता है कि वादीने जो वचनाधिक्य किया है अर्थात् प्रकृत बातकी सिद्धि सीधे सादे अन्वय वचनोमे हो रही है अब उसे अन्वयके प्रत्येकशब्दको अतिरिक्तरूपसे भी कह डाला है । तो ये उसके अधिक वचन हैं, उस वचनोकी मति कताका दोष तो प्रतिवादीको ज्ञात है ना, तो उस दोषके ज्ञानसे ही यह प्रतिवादी दूषणका ज्ञाता बन गया । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि यदि वचनाधिक्य दोषके ज्ञानके कारण ही दूषणज्ञ माना जाय प्रतिवादीको तो साधनाभासका ज्ञान न होनेसे अर्थात् प्रतिवादीने उस सदोष साधनका दूषण तो नहीं बताया । वो साधनाभासका ज्ञान न होनेसे यह प्रतिवादी दूषणज्ञ न भी रहा फिर कैसे कहा जा सकता एकान्तसे कि यह प्रतिवादी वादीको जीत ही लेगा । देखो ! साधनाभासका स्मृत न कर सका, प्रकट न कर सका, यह घटना तो प्रतिवादीकी हारको ही प्रसिद्ध कर रही है । यदि वचनाधिक्य दोषके प्रकट करनेसे ही प्रतिवादीकी जीत मान ली जाती है और ऐसी जीत मानकर फिर साधनाभासको प्रकट न करनेसे प्रतिवादीकी हार सिद्ध हो गई और इस तरह प्रतिवादीकी हार सिद्ध होनेपर वचनाधिक्यके दोषको प्रकट कर देना प्रतिवादीकी जीतके लिए कैसे सम्भव हो सकता है ? सारांश यह है कि वादीके साधनमे दूषण बजाकर ही हार कारायी जा सकती है । अन्य-अन्य उपायसम्भवा बहाने करके जय पराजयकी व्यवस्था नहीं बनाई जा सकती है । तो ऐसे जयपराजयके मतव्यका निग्रह करनेके लिए आचार्यने दो कारिकाओंसे अनेकान्तके शासनकी प्रविष्टि की है ।

साधनाभास व वचनाधिक्य दोनोंको बताते हुए प्रतिवादीकी नयकी निश्चितताका शकाकार द्वारा कथन व उसका समाधान — शकाकार कहता है कि प्रतिवादी साधनाभासका भी प्रयोग कर रहा है और वचनाधिक्यका भी प्रयोग कर रहा है । दोनोंको प्रकट करता हुआ प्रतिवादी जयको प्राप्त होता ही है । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि देखिये ! इस शकाकारके बहुत बड़ी द्विप्रकामिता हुई है, कौसी प्रबल द्वेषबुद्धि हुई है । पहिले तो यह साधनमे वचनसे ही अर्थका ज्ञान होनेपर वैधर्म्यवचन अनर्थक है, ऐसा कहकर वैधर्म्यवचनका द्वेष कर रहा था लेकिन बहाने साधनाभासके प्रकट करनेसे ही जब वादीका तिरस्कार सिद्ध हो गया, पराजय बन गया, फिर भी उसको वचनाधिक्यका दोष और प्रकट किया जा रहा है । अनर्थक मानकर भी तो यह किसीकी बड़ी अधिक द्वेषकी इच्छा है । निष्कर्ष यह है कि साधनाभास कहकर जब वादीका पराजय कर दिया गया तब वचनाधिक्यकी बात कहना यह क्या अनर्थक न होगा ? क्या यह प्रतिवादीके लिए निग्रह स्थान न बनेगा ? लेकिन इसका कुछ ध्यान न रखकर पराजयको प्राप्त हुए वादीके प्रति स्वयं बहुत

अनर्थक वचन बोल जाय और साधर्म्य वचनसे पदार्थका ज्ञान होनेपर भी वैधर्म्यवचन जो कि अपेक्षासे प्रयोजक है उसे अनर्थक बताकर उससे द्वेष किया जाय यह तो प्रतिवादीकी बहुत तीव्र द्वेषकी कामना है ।

अर्थात्प्रके पुनर्वचनमे द्विष्टत्वका शकाकार द्वारा पुनः कथन व उसका समाधान—प्रब शकाकार कहता है कि हम वचनाधिष्यमात्रसे द्वेष नहीं करते, किन्तु जब अर्थसे स्वयं बात आ गई इसी प्रथम शब्द प्रयोगसे हा जो बात समर्पित हो गई उसके व्यतिरेक शब्द द्वारा फिरसे कह देना इस कथनकी हम द्विष्ट समझते हैं । अर्थात् यह कथन बिलम्ब दोषके विस्तारको लिए हुए है । उत्तरमें कहते हैं कि यह बात भी सगत नहीं है, क्योंकि इस तरह तो यह भी कहा जा सकता कि प्रतिज्ञाके कहनेमें जब दोष प्रकट कर दिया गया तो उससे ही निगमन प्रयोगके दोषको भी न प्रकट करना चाहिए, वहाँ भी द्विष्टकामिता बन जाती है । जब कि प्रकृतमें यह बात कह रहे हो कि कोई साधर्म्य वचन बोला गया, प्रब उससे ही निषेव किए जाने योग्य वैधर्म्य का निराकरण हो ही जाता है, स्वयं अर्थसे सिद्ध हो जाता है, फिर उसका कहना यह है द्विष्ट दूषित । केवल वचनाधिष्य मात्रसे हम द्वेष नहीं कर रहे । इस शकाका यह समाधान है कि ऐसे ही कोई अनुमान प्रयोग किया गया वहाँ प्रतिज्ञादोष दिखाकर फिर निगमनदोष नहीं कहना चाहिये । क्षणिकवादी केवल हेतु प्रयोगको ही सत्य और सार्थक मानते हैं । प्रतिज्ञा निगमन इन बातोंको अनर्थक मानते हैं और कोई प्रतिज्ञा और निगमनका प्रयोग करे तो उसका पराजय बता देते हैं यो समझिये कि अपने आपमें इनकी तीव्र बुद्धिमानीकी महत्त्वता जाहिर करते हैं कि हेतु और साध्य तो ही, फल समझ जाना चाहिये तब तो वह वादका पात्र माना जाता है और इतनी कुछान बुद्धि नहीं है तो वह वादका पात्र नहीं, पराजयका पात्र है । कुछ ऐसी कामना रखकर क्षणिकवादी प्रतिज्ञा और निगमन आदिकके प्रयोगको दूषित मानते हैं । उी देखिये कि जब प्रतिज्ञाके तर्जनोंमें दोष पिट कर दिया तो प्रतिज्ञावचनका दोष साबित हो जानेसे ही निगमनके वचनका दोष अपने आप सिद्ध हो जाता है । फिर एक दोष प्रकट नहीं करना चाहिए यह प्रसंग आ जायगा । निगमन कहते हैं प्रतिज्ञाके दुहराने को । और जब प्रतिज्ञाका वचन ही दूषित बता दिया तो उसके दुहरानेकी बात तो दूषित है ही । यह तो अपने आप सामर्थ्यसे जान ली गई ना, फिर प्रतिज्ञावचनके दोषको प्रकट करके निगमन वचन दोषको प्रकट करना यह क्या दूषित प्रयत्न नहीं है । फिर तो निगमन वचनके दोषको भी प्रकट न किया जा सकेगा ।

अदोषोद्भावनके भयसे निगमनवचनका द्विष्टत्व कहनेकी आवश्यकता का शकाकार द्वारा कथन व उसका समाधान—शकाकार कहता है कि यद्यपि प्रतिज्ञा वचनके दोषका जाहिर करनेसे निगमन वचन दूषित है यह बात अर्थसे आ गई अपने आप सिद्ध हो गई, फिर भी निगमन वचनके दोषका उद्भावन करना इस-

लिए जरूरी है कि यदि निगमन वचनको दूषित नहीं बताया जाता है तो फिर निगम का वचन निर्दोष हो जायेगा, यह आपत्ति आयगी। प्रो- इस भयसे कि 'कही निगमनका वचन निर्दोष न हो जाय इस ध्यानसे निगमन वचनको दूषित किया जाता है। प्रतिज्ञावचन दोषसे निगमन वचनको दूषितता यद्यपि सिद्ध हो गयी फिर भी अदोषके उद्भावनके लिये निगमन वचनकी द्विष्टता फिर भी कहनी पड़ती है। इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि फिर यही बात तो साधर्म्य वचन कहनेपर भी जो वैधर्म्य निराकरणकी बात की जाती है वह सिद्ध हो जायगी। यहाँ भी यह मान लेना चाहिए कि यद्यपि साधर्म्य वचन कहनेसे अर्थात् किसी बातको विधिरूपमें सीधे शब्दोंसे बरान करनेसे यद्यपि वैधर्म्यकी बात अपने आप सिद्ध हो जाती है फिर भी वैधर्म्य वचन इसलिए कहना आवश्यक है कि यदि वैधर्म्य वचनको दूषित नहीं किया जाता है तब वैधर्म्य वचन साधनका भ्रम हो जायगा, इस भयसे वैधर्म्य वचनको फिरसे कहा गया है इस सम्बन्धमें जो भी आप आक्षेप समाधात करेंगे वही समाधान वैधर्म्य वचनके सम्बन्ध में भी होगा, क्योंकि निगमन वचनमें अतः वैधर्म्य वचनमें कोई विशेषता नहीं है।

साधर्म्य और वैधर्म्य दोनों वचनोकी 'साधनाङ्गता' कही साधर्म्य ही साधनका अङ्ग हो या वैधर्म्य ही साधनका अङ्ग हो ऐसा एकान्त नहीं है। साधर्म्य और वैधर्म्य याने अन्वय व्यतिरेक दोनोंका कथन साधनका भ्रम बनता है। जैसे कि अनुमान प्रयोगमें अन्वय व्याप्ति और व्यतिरेक व्याप्ति दोनोंका प्रयोग हेतुकी निर्दोषता को साबित करता है। इसी प्रकार किसी भी प्रकरणमें, कथनमें किसी तत्त्वका विधिरूपसे वर्णन करना और उससे विपरीत अतत्त्वका निषेध रूपसे वर्णन करना ये दोनों ही अन्वय और व्यतिरेक विधिये किए जाने वाले वर्णन प्रकृत साधक साधक होते हैं, तब साधनका भ्रम न केवल साधर्म्य ही रहा और न केवल वैधर्म्य ही रहा, किन्तु पक्षधर्मत्वकी तरह साधर्म्य और वैधर्म्य ये दोनों ही साधनके भ्रम कहलायेंगे। जैसे अक्षिकवादियोने साधनको त्रिरूप माना है अर्थात् जहाँ पक्षधर्मत्व सपक्षसत्त्व और विपक्षव्यावृत्ति ये तीन धर्म पाये जायें वही साधन सत्य है, ऐसा अक्षिकवादियोने स्वीकार किया है। तो जैसे पक्षसत्त्व कहा तो इसमें विधिरूप बात आयी। सपक्षसत्त्व कहा तो इसमें भी विधिरूप बात आयगी और विपक्षव्यावृत्ति कहा तो हममें व्यतिरेककी बात आ गई। तो देखिये, जब साधनका पक्ष तीन रूपोंसे बताया जा रहा है तो उसमें भी तो अन्वय और व्यतिरेककी बात आ गई। इसी प्रकार किसी भी तत्त्व को बतानेके सम्बन्धमें अन्वयविधि और व्यतिरेक विधिये उसका कथन किया जाय तो यह विरुद्ध बात नहीं होती।

स्वपक्षकी सिद्धि और असिद्धिके कारणसे ही जय पराजयकी व्यवस्था की आवश्यकता— उक्त कथनसे यह सिद्ध हुआ कि ज्ञान और अज्ञान-ज्ञानके कारणसे जय और पराजयकी व्यवस्था करना संभव नहीं है। अर्थात् यह बताकर कि इसको

साधनकी सामर्थ्यका ज्ञान नहीं है निग्रहपात्र बता देना यह युक्त नहीं है । निरखना यह चाहिए कि वादोने जो साधन कहा है वह साधन दोषसे रहित है भयवा नहीं । यदि दोषरहित नहीं है, सदोष है वह साधन तो उसके साधनको सदोष बताना चाहिए । उसका दोष साक्षित करे तब तो वादाका पराजय कहलायेगा, लेकिन वादीके कहे हुए साधनमें तो कोई दोष बता नहीं सकता प्रतिवादी और वचनाधिक्य आदिक या इस साधन सामर्थ्यका अज्ञान बताकर उसके पराजयकी बात कहे यह बात युक्त नहीं है, क्योंकि ऐसे कथनमें तो पक्ष और प्रतिपक्षका कहना ही व्यर्थ हो जायगा । यदि जय और पराजयको अपने पक्षकी सिद्धि और स्वपक्षकी असिद्धिके कारणसे बताया जाय तो यह बात निर्दोष बनेगी, जाने जो पुरुष अपने पक्षकी सिद्धि करे वगैरे वह तो है जय हीन और जो पुरुष अपने पक्षकी सिद्धि न कर सकेगा वह है पराजयका पात्र । इस तरह जय और पराजयकी व्यवस्था बनाना तो निर्दोष है और ऐसे नियममें पक्ष प्रतिपक्षके कहनेकी व्यर्थता भी नहीं होती है, क्योंकि वादी और प्रतिवादी इन दोनोंमेंसे किसीको किसी प्रकारसे अपने पक्षकी सिद्धि यदि हो जाती है तो दूसरेके पक्षकी सिद्धि न हुई । ये दोनों बातें बनी, इस कारण एक साथ वादी और प्रतिवादीका जय और पराजय न बताया जा सकेगा । तो अपने पक्षकी सिद्धिसे जय होती है और स्वपक्षकी असिद्धिसे पराजय होती है, इस कथनमें न तो पक्ष प्रतिपक्षके परिग्रहकी व्यर्थताका दोष आयेंगा और न दोनोंके एक साथ जय पराजय होनेका प्रसंग आयगा ।

स्वपक्षसिद्धि व परपक्षदूषणसे ही जय व्यवस्थाका निष्कर्ष—देखिये । वादीने सही हेतुके द्वारा अपने पक्षकी सिद्धि करली । सही हेतु कहलाता है जिसका साध्यके साथ अविनाभाव नियम रहता हो ऐसे हेतुके द्वारा जब स्वपक्षकी सिद्धि करली तब प्रतिज्ञा उदाहरण आदिक वचन अनवक है, ऐसा वचनाधिक्य नामका उपास्य वादीकी हारके लिए नहीं बन सकता । कारण कि जब सही हेतुके द्वारा वादीने अपने पक्षकी सिद्धि कर लिया तो प्रतिज्ञा उदाहरण आदिक उसके पक्षका हार करनेमें कारण नहीं बन सकते बल्कि प्रतिज्ञा उदाहरण आदिक वचन उस पक्षकी सिद्धिका स्पष्टीकरण ही करेंगे और इसी कारण प्रतिवादीके पक्षकी सिद्धि न हुई । जो समझने वाला शिष्य है उसका अभिप्रायके समुदायसे ही तो उदाहरण आदिकका प्रयोग किया जाता है और उस प्रतिज्ञा उदाहरण आदिकके प्रयोगसे उस शिष्यका ज्ञान विशेष ही बना, तो जो कुछ अधिक बोला गया है उस सबका प्रयोजन है । इस कारण यह वादी यदि अपने पक्षकी सिद्धि कर लेता है और प्रतिज्ञा उदाहरण आदिक बताकर अपने पक्षको और स्पष्ट सुगम करदे तो इसमें वादीकी हार नहीं है । इसी प्रकार वादी यदि कोई सदोष हेतु जो नही और प्रतिवादी का, हेतुमें विरुद्धता आदिक दोषोंको प्रकट कर देना है तो इसमें प्रतिवादीका पक्ष प्रबल हुआ, प्रतिवादीके सिद्धान्तका समर्थन हुआ । वादी के पक्षकी सिद्धि नहीं हुई । तो वादीके द्वारा कहे गये हेतुकी विरुद्धता आदिक दोष दिखाकर प्रतिवादीके जब अपने पक्षकी सिद्धि हो जाती है फिर भी प्रतिवादी दोषान्तरको

नहीं प्रकटीकर पातो, जैसे कि प्रतिज्ञाका दुहराना या कोई वचन अधिक बोलना यह दोषान्तर माना गया है शकाकारके मतमें तो ऐसे दोषान्तरोंको यदि प्रतिवादी प्रकट भी नहीं करता तो भी यह प्रतिवादीकी हारके लिए नहीं है। जीतहारका कारण तो अपने पक्षकी सिद्धि और असिद्धि है। जब प्रतिवादीने अपने पक्षकी सिद्धि करदी, वादी के कहे हुए हेतुमें दोष बता दिया तो अथ प्रतिवादी यदि दोषान्तर नहीं कह पा रहा है वो प्रतिवादीकी हार नहीं है क्योंकि उस समय प्रतिवादीके पक्षका कोई घात नहीं हुआ।

आप्त व अनाप्तके सम्बन्धमें अन्यव्यतिरेक कथनकी अवधारणा—उक्त सब वृत्तान्तसे यह सिद्ध होता है कि अपने पक्षकी सिद्धि कर ली जानेपर भी परपक्षका निराकरण कर देना अथवा परपक्षका निराकरण कर देनेपर अपने पक्षकी सिद्धि की बात कहना या दुहराना अथवा अन्यव्यतिरेक विधिसे प्रतिपादन करना यह दोषके लिए नहीं है। यह बात वादी और प्रतिवादीकी जीतके लाभमें रुकावट करने वाली नहीं है। मुख्य तो बात अपने पक्षकी सिद्धि है। परपक्षका निराकरण भी अपने पक्ष की सिद्धिमें मद्दयोगी है। जैसे नीपको देखकर किसीको चाँदीका ज्ञान हुआ और दूसरा यह कहता है कि यह सोप ही है चाँदी नहीं है। सोपके धर्मोंको बताकर सोप का अस्तित्व साबित कर रहा और चाँदीके धर्मोंको सुनाकर बूझ कि वे पाये नहीं जाते अतएव चाँदीका नास्तित्व बता रहा तो अन्यव्यतिरेक विधिसे अस्तित्व नास्तित्व बताना कोई दोषके लिए नहीं है। इसी नीतिके अनुसार हम प्रसंगमें समतद्भाषायें साधर्म्य और वैधर्म्य इन दोनोंमें तो यद्यपि किसी एकके वर्णनसे भी पदार्थका ज्ञान हो सकता था फिर भी अन्यव्यतिरेक दोनों पद्धतियोंको जो विवेचन किया है वह वादीके निग्रहका आधार नहीं बन सकता। निर्दोष श्रवण ग्रहण हैं क्योंकि उनके युक्ति शास्त्रसे अविरोधी वचन हैं, अनेकान्त शासन अबाधित है, ऐसा साधर्म्य वचन कहकर फिर यह जो कहा गया कि जो एकान्तवादी है उनका जो एकान्त शासन है वह प्रत्यक्षसे ही बाधित हो जाता है। जो अन्यव्यतिरेकसे वर्णन करना यह निग्रह का आधार नहीं है।

प्रतिज्ञाप्रयोगके निग्रहस्थान होनेके सम्बन्धमें चर्चा समाधान—अब महीं शकाकार पूछते हैं कि प्रतिज्ञा आदिकका कहना निग्रहस्थान है। इस मतमें क्या दोष है, यह कहना कैसे अयुक्त है? जब केवल विद्वान् पुरुषोंको एक साधन मात्रके बोलनेसे ही सब कुछ बोध हो जाता है ऐसी स्थितिमें प्रतिज्ञा आदिकका करना अयुक्त है और मभी वह निग्रह स्थान है, इस मतमें क्या आपत्ति आती है? समाधानमें कहते हैं कि प्रतिज्ञा आदिकका वचन निग्रहके लिये नहीं हो सकता। प्रतिज्ञा अनुपयोगी चीज है यह नहीं कहा जा सकता। प्रतिज्ञाका यदि उपयोग व्यर्थ होता तो शास्त्र आदिकमें भी प्रतिज्ञाका कथन न करना चाहिए। क्योंकि वह विवादके समयमें जो

वार्ता होती है और शास्त्रोंमें जो वार्ता लिखी है। बात तो दोनों जगह एक ही है। शास्त्रम प्रतियज्ञा कही न जानी हो ऐसी बात नहीं है। शास्त्रमें प्रतिज्ञाका वर्णन है और अनियत कथामें भी प्रतिज्ञाका वर्णन है। अनियत कथाका अर्थ है—जल्पवितर्क-रूप जो कथायें होती हैं वे तो कालाती हैं नियत कथा और उनसे अतिरिक्त जो कुछ भी उपयोगी व्यावहारिक कथयें हैं वे अनियत कथयें हैं वे अनियत कथायें कहलानी हैं। तो जैसे गृही अग्नि है धुआँ होनेसे, यह वृक्ष है शिखया होनेसे आदिक वचन शास्त्रोंमें धरा-धरा देखे जा रहे हैं इसलिये प्रतिज्ञा शास्त्रोंमें नहीं बतायी, यह नहीं कह सकते। और भी देखिये—अनियत कथाकी बात वह हेतु विरुद्ध है। यह हेतु असिद्ध है आदिक रूपसे प्रतिज्ञाके वचन अनियत कथामें भी युक्त किए जाते हैं। तो यदि प्रतिज्ञा अनुपयोगी होती या इतिज्ञाके बहनेसे निग्रह हुआ करता होता तब प्रतिज्ञा वचन शास्त्रोंमें या अनियत कथामें नहीं किया जाता।

शास्त्रों और कथाओंकी भांति वादकालमें भी प्रतिज्ञादिप्रयोगकी अनियतता—यह शकाकार कहते हैं कि शास्त्रोंकी तो यह बात है श्रवण अनियत कथाओंकी। जहाँ कि शिष्योंको समझानेके लिये कोई विद्या या शिक्षा दी जा रही हो वहाँ तो यह कारण है कि जो शास्त्रकार हैं, आचार्यजन हैं उनका भाव दूसरोंके उपकारका है। शिष्योंके उपकारके लक्ष्यसे उनकी शास्त्ररचनामें प्रवृत्ति है। शास्त्र-कार तो इस तरहसे वर्णन करेगा जिस तरहसे कि शिष्य समझ सकें। तो वहाँ तो शिष्यके समझानेकी पद्धतिके-आधीन बुद्धि है शास्त्रकारोंकी। तब उन शास्त्रकारोंने, आचार्योंने शास्त्रादिकमें प्रतिज्ञाका प्रयोग करना बिल्कुल युक्तिसंगत माना है, क्योंकि उपयोगी है। प्रतिज्ञा आदिक वचन कहनेसे शिष्य जनोको सब अर्थोंको व्यवस्थित समझाया जाता है। इसलिए शास्त्रोंमें प्रतिज्ञा आदिकके वचन कहनेका कोई दोष नहीं है। समाधानमें कहते हैं कि फिर यही बात वादविवादमें भी मान ली जानी चाहिये क्योंकि वादविवादमें भी जिसको समझाना है 'या जो दार्शनिक जन हैं वे भी समझ जायें यह प्रयोजन हो सकता है और बादमें भी प्रवक्ता लोग दूसरोंके अनुग्रहमें बुद्धि लगाये हुए हैं। वादविवादके समय भी जो विजिगीषु पुरुष हैं जिनका हृदय विचलित है अस्थिर बातसे हटाकर सत्य मार्गमें लगाना, उनको समझाना यह उद्देश्य तो वाद विवादमें भी हो सकता है। अतः प्रतिज्ञा आदिकका वचन अनुपयोगी नहीं हो सकता। शकाकार कहता है कि कन्ये ठीक है पर नियत कथामें तो प्रतिज्ञाका प्रयोग करना युक्त नहीं है क्योंकि प्रतिज्ञाका विषयभूत पदार्थ जो कुछ कहा गया है उस अर्थसे ही गम्भिरमान है। निगमन आदिक वचनकी तरह। जैसे हम शकाकार यह मानते हैं कि जब अनुमानका प्रयोग किया गया तो उसे प्रयोग विधिसे ही निगमन आदिककी सिद्धि अपने प्राप्त हो जाती है। तो जैसे निगमन स्वयं प्रसिद्ध हो गया और उसका प्रयोग नहीं करना पड़ना इसी प्रकार नियत कथामें प्रतिज्ञाका विषय अर्थसे ही गम्भिरमान हो गया अतएव उसका प्रयोग न करना चाहिए। समाधानमें

कहते हैं कि फिर तो इस ही कारण शास्त्रादिकमें भी प्रतिज्ञाका प्रयोग न करना चाहिए । शास्त्र होते हैं एक लिखितरूप और कथायें होती हैं एक मौखिक शब्दरूप । वान ना दोनो ही जगह एक है । कथ भोंमें भी उपदेश है और शास्त्रादिकमें भी उपदेश है । शास्त्रादिकमें जिमीसु पुरुष प्रतिपाद्य न होते ही सो बात नहीं । अनेक पुरुष शास्त्रोका अध्ययन इस दृष्टिसे करते हैं कि हम उसका खण्डन कर दें, ऐसी विज्ञाकी चाह करने वाले पुरुष भी शास्त्रोंका अध्ययन करते हैं लेकिन प्रतिपक्ष वे भी हैं । उनकी समझमें जिस तर्क से सत्य कहें वर्यांन है और वचन ता दोनो जगह एक हैं । यदि वाद विवादके समय यह बात कही जाती है कि केषन हेतु जैसे साधारण शब्दों के कहने मात्रसे ही सामर्थ्यसे प्रतिज्ञाका विषय जान लिया जाता है यों ही शास्त्रमें भी साधारण वचनोका कहकर प्रतिज्ञा आदिकका विषय सामर्थ्यसे जान लिया जा सकता है । बात दोनो जगह एक समान है । तो जब शास्त्रोंमें प्रतिज्ञा आदिकका विषय सामर्थ्यसे जान लिया जा सकता है । वान दोनो जगह एक समान है । तो जब शास्त्रोंमें प्रतिज्ञा आदिकका प्रयोग करना सार्थक बताया गया है तो वादविवादमें भी प्रतिज्ञा आदिकका प्रयोग करना सायक है । प्रतिज्ञा वचनसे कहीं वक्तानी हार कलियन नहीं की जा सकती है । जीत हारका साधार तो अपने पक्षकी सिद्धि और प्रसिद्धि करना ही है ।

शकाकार द्वारा जय पराजयके कथनका प्रसंग—यहाँ प्रसंग चल रहा है कि आचार्य मयनमदने हम कारिकासे पहिली कारिकामें यह बताया था कि निर्दोष सर्वज्ञ अरहन् ही हैं क्योंकि उनके वचन युक्ति और शास्त्रके पवित्र हैं । इसका समर्थन करनेके बाद फिर अब हम कारिकामें यह बता रहे हैं कि जो एकान्तवादी हैं उनका शासन प्रत्यक्षसे बाधित है और उनमें श्रद्धाता नहीं है । तो इस प्रसंगमें शकाकारने यह शका की कि अब पहिली कारिका में एक माधय वचनको सिद्ध कर दिया कि निर्दोष सर्वज्ञ अरहन् देव ही हैं क्योंकि युक्तिशास्त्रमें अविरोध भाषण है उनका । तो इसी बातसे यह सिद्ध हो जाता है कि अन्य ब्राह्म नहीं है और अनेकान्तवादसे विभक्त वाद एकान्तवाद दूषित है । यों कह दिया तो विधि व कथसे ही व्यतिरेकी सिद्धि होती जाती है, फिर व्यतिरेक वचन क्यों कहा ? हम कारिकामें एकान्तवाद दूषित है, यह कहनेकी आवश्यकता क्यों हुई ? यह तो वचनाधिक्य है । बुद्धिमान पुरुषोंमें तो समस्त वचनसे बात की जाती है और उससे ही सब सिद्ध हो जाता है फिर अन्य बात कहना अनर्थक है । इस शकाके समाधानमें ये सब बातें चल रही हैं और निष्कर्ष यह निकाला गया है कि कोई वादी अपने पक्षकी सिद्धि करता है वह अन्य वचनसे और व्यतिरेक वचनसे दोनोसे ही सिद्ध करता है तो उसका कोई दोष नहीं है । वचनाधिक्य कोई दोषमें शामिल नहीं किन्तु अपने पक्षकी सिद्धि न कर सकना यह दोषमें शामिल है । इस बातको सिद्ध करते हुएमें यह कहा जा रहा है जब कि प्रतिज्ञा आदिकका जो कथन है वह भी निश्चयके लिए नहीं होता । वैधर्म्य वचन है वह भी

निग्रहके लिए नहीं होता । जैसे कोई कहता है कि सब बोलनेमें पुण्य है । इसका समर्थन करके फिर यह कह दे कि झूठ बोलनेमें पुण्य नहीं है । तो कोई यह दोष दे कि जब पहिले जो कहा है उसमें ही अपने आप यह सिद्ध हो जाता है कि झूठ बोलनेमें पुण्य नहीं फिर इस बातकी दुःखान्ता यह तो अनर्थक है । सो यह दोष नहीं आता । कोई अपने पक्षकी सिद्धि अनेक युक्तियोंसे करे तो हममें दोषकी क्या बात ? अनुमान प्रयोग किया जाता है तो हेतु भी बोला जाता है और प्रतिज्ञा आदिक कहना निग्रहके लिए है, क्योंकि यह वचनाविवक्षित है और अनर्थक है तो शास्त्रोक्तोंमें फिर प्रतिज्ञाका प्रयोग क्यों बताया गया है ?

इच्छाकार द्वारा शास्त्रादिमें प्रतिज्ञावचनकी उपयोगिता व वादमें अनुपयोगिताका कथन और उसका समाधान - उक्त विषयपर शका समाधान होते होते सब शास्त्रकार यह कह रहे हैं कि शास्त्रादिकमें अजगत्पुत्रा अर्थात् जीत प्राप्ति करनेकी इच्छा नहीं है । केवल सम्झानेकी इच्छा है ऐसे लोग भी तो प्रतिपाद्य हैं, मायने सम्झाने योग्य हैं । मद बुद्धि वाले जिज्ञासु पुरुषोंके लिए तो शास्त्र बताया गए हैं । तो शास्त्रादिक उनको भी सम्झाते हैं इसलिए उनमें प्रतिज्ञाका प्रयोग किया जाता है । यदि शास्त्रोक्तोंमें प्रतिज्ञा आदिकका प्रयोग न किया जाय तो जो कोई मद बुद्धि वाले पुरुष हैं वे तो प्रकरणकी बात जान ही न सकेंगे । इस कारण चाहे सम्मान भी हो प्रतिज्ञा लेकिन उन मद बुद्धिवाले सम्झानेके लिए शास्त्रादिकमें प्रतिज्ञाके विषयका प्रयोग किया गया है । क्योंकि शास्त्र बनाये जाते हैं मदबुद्धिवाले सम्झानेके लिए तो मदबुद्धिवाले जानकारी करानेके वास्ते शास्त्रादिकमें प्रतिज्ञा आदिकका प्रयोग किया जाता युक्त है । तो उत्तरमें कहते हैं कि इसी तरह वादविवादके समयमें भी यद्यपि जिज्ञासु पुरुष हैं वह अपनी जीत हारकी इच्छा करने वाला है लेकिन क्या जिज्ञासु पुरुष मद बुद्धि वाले नहीं होते हैं । और जब मद बुद्धि वाले सम्भव हैं तो वादविवादके समयमें भी उन मद बुद्धिवाले सम्झानेके लिए प्रतिज्ञा आदिकका प्रयोग करना ही चाहिए । जैसे शास्त्रादिकमें मदबुद्धिवाले सम्झानेके लिए प्रतिज्ञा आदिकका प्रयोग किया गया है इसी प्रकार बादकालमें भी मद बुद्धि जिगीषुओंके सम्झानेके लिए प्रतिज्ञा आदिकका प्रयोग किया जाता है । क्योंकि शास्त्रका प्रकरण हो या वादका प्रकरण हो दोनोंमें मदबुद्धिवाले अवियोगता तो रहती ही है । तो मद बुद्धि दोनों जगह सम्भव है तो दोनों जगह प्रतिज्ञा आदिकका परिधान करना चाहिए और यदि बाद कालमें प्रतिज्ञा आदिकका प्रयोग करना अनुचित कहते हो तो शास्त्रादिकमें भी प्रतिज्ञा आदिकका प्रयोग न करना चाहिए । इससे यह निष्कर्ष मानी कि वचनादिक प्रत्यक्ष प्रतिज्ञा आदिकके प्रयोग, अनेक युक्तियोंसे पक्षों को सिद्ध करनेकी भाव से सब दोषके लिए नहीं हैं । दोष करने वाला तो मायना भासना प्रयोग है । कोई छोटी मुक्ति या छोटे हेतुका प्रयोग करे तो वह हारके लिए है ।

शकाकार द्वारा प्रतिज्ञाकी व्यर्थताका कथन और उसका समाधान — शकाकार कहते हैं कि देखिये ! प्रतिज्ञाका प्रयोग करनेपर भी हेतु आदिकका बचन किए बिना साध्यकी प्रसिद्धि नहीं होती इसलिए प्रतिज्ञा व्यर्थ है। साधनका प्रयोग करना यही एक अनिवार्य और आवश्यक बात है क्योंकि हेतुके प्रयोगके बिना साध्य की सिद्धि होती ही नहीं। भले ही प्रतिज्ञाका कोई प्रयोग कर लेकिन मात्र प्रतिज्ञा के प्रयोगसे जब साध्यकी प्रसिद्धि नहीं होती—ता प्रतिज्ञा व्यर्थ है और हेतु आदिकके बचनमें साध्यकी सिद्धि होती ही है अतएव निगमन आदिक सब आकस्मिक है। समयनमें सब छग घा गए और इन त्रिसणहेतुसे प्रतिज्ञाकी सिद्धि हो ही गई।

त्रिलक्षणत्वके समर्थनमें प्रयोगकी सिद्धि और साधनमात्रसे साध्य सिद्धि माननेपर समर्थनकी भी अकिञ्चित्करता और समर्थनप्रयोगसे क्षणिकवादियोंके पराजयका प्रसङ्ग त्रिलक्षणत्वना कष्ट किसे है ? हेतुका पक्षमें रहना। तो इस त्रिलक्षणसे प्रतिज्ञा भी समर्थित हो गई और निगमन भी समर्थित हो गया। सो क्या शकाकारने प्रतिज्ञा स्वीकार नहीं किया ? किया ही है। अपने हेतुके समर्थनके बिना हेतुका भी प्रयोग कर डाले तो भी अप्रयोज्य प्रतिपत्ति नहीं होता। सो उनके बताये गए अनुमान प्रयोगमें यह बात सर्वत्र जाहिर है हेतु बोला गया और हेतुका समर्थन किया गया। समर्थनकी विधिमें प्रतिज्ञा निगमन सब ध्वनि होते हैं। केवल साधनमात्रमें अर्थका परिज्ञान माननेपर फिर तो समर्थनका भी प्रत्यक्ष मानना चाहिए। यदि शकाकार ऐसा समिप्राप रते कि हेतु मात्र ही आवश्यक है और हेतुमें ही पक्षार्थकी प्रतिपत्ति हो जाती है सब फिर समर्थन क्यों करते ? निगमन उनके समर्थनमें ध्वनित होता है ऐसे समर्थनकी वहाँ क्या आवश्यकता रहें ? वह भी अकिञ्चित्कर बन जायगा। जब हेतु मात्रमें ही साध्यकी सिद्धि माना है, जहाँ समर्थनकी भी आवश्यकता नहीं समझते हैं तो समर्थन तो हुआ अकिञ्चित्कर, तो अकिञ्चित्कर होनेसे समर्थन भी अब अनिवार्यबाला न रहा। उसका भी कुछ महत्त्व न रहा फिर समर्थन भी निग्रहके लिए बन गया। तो ऐसे समर्थनके प्रयोग करने वाले क्षणिकवादियोंका आराध कैसे न हुआ ? चाहें वे हेतु आदिकको कहें या हेतुके समर्थन आदि को कहें उसमें उनका पराजय यो है कि वचनाधिव्य दोषको किसी भी प्रसङ्गमें लगा दिया जा सकता है। कितना बचन बोलनेसे अर्थका काम चलेगा, इसकी कोई निश्चित सीमा नहीं है। एकसे एक बुद्धिमान पुरुष हैं और उनकी दृष्टिसे कुछ भी अला वचन बताया जा सकता है। अत वचनाधिव्य दोषके लिए नहीं है। जो अपने पक्षकी सिद्धिके लिए न समर्थ हो सके वह दोषके लिए माना जायगा।

प्रतिज्ञानिधान व हेत्वभिधानकी सार्थकताके सम्बन्धमें कुछ शका समाधान—अब यहाँ शकाकार आक्षेप समाधानमें यह बात कह रहे हैं कि हेतुके न कहनेपर फिर समर्थन किसका किया जा सकता है ता हेतुका न कहनेकी दृष्टांकी



से हो तब भी समर्थन हुआ, कभी विपरीत क्रमसे हो तब भी समर्थन हुआ । व्याप्ति प्रदर्शन और पक्षमें अस्तित्व साधन इन दो बातोंके प्रयोगके क्रमका कोई नियम नहीं है, क्योंकि दोनों ही पद्धतियोंमें अर्थात् व्याप्ति दिखाकर पक्षमें अस्तित्वका साधन बना कर हेतुकी साध्यके साथ व्याप्ति दिखाना दोनों ही पद्धतियोंमें इष्ट अर्थकी सिद्धि है । जो साध्य सिद्ध करना चाहते हैं वह साध्य दोनों ही कृतियोंमें सिद्ध होता है, उनका विरोध नहीं है ।

व्याप्तिसाधनके तात्पर्यका हेतुसमर्थनको निग्रहस्थान न होने देनेके लक्ष्यसे शाकाकार द्वारा प्रतिपादन अब व्याप्ति साधनकी बात देखिये अर्थात् हेतु को साध्यके साथ प्रत्यक्ष रूपसे व्याप्ति है, यह सिद्ध किस तरीकेसे होता है, व तरीका है यह कि विपक्षमें बाधक प्रमाण दिखाना । जैसे कि समस्त वस्तुओंको क्षणिकत्वको सिद्ध करनेके लिए जो सत्त्व कृतकत्व हेतु दिया है तो सिद्ध किया जा रहा है वहाँ क्षणिकपना । तो विपक्ष होगा यह, जो क्षणिक न हो अर्थात् नित्य । तो नित्य पदार्थमें बाधक प्रमाण दिखाया जाय कि जो नित्य होगा वह सत् नहीं हो सकता है । अथवा, उसमें कुछ काम नहीं बन सकता है । इस तरह विपक्षमें बाधक प्रमाण दिखाना यह है व्याप्तिकी प्रमाणीक ढंगसे सिद्ध करनेकी बात । यह किस प्रकार से देखिये यदि समस्त सत् व कृतक प्रतिक्षण विनाशीक न हो तो यही विपक्षकी बात आयी ना ? सिद्ध किया जा रहा है कि समस्त पदार्थ प्रतिक्षण विनश्यत हैं । तब उसका विपक्ष वह होगा कि जो नित्य हो । सो देखिये कि सभी सत् यदि प्रतिक्षण विनाशीक न हो अर्थात् नित्य हो तो नित्यमें न तो क्रमसे अर्थक्रिया बन सकती है और न एक साथ अर्थक्रिया बन सकती है । अर्थक्रियाकी जहाँ सामर्थ्य हो, वहाँ तो सत्त्व ठहर सकता अर्थविकल्परमें नहीं । जिस पदार्थसे कोढ़ काक जनता हो । कोई उपकार होता हो, कुछ परिणतियाँ बनती हों उसका व्यक्त रूप हो तब तो उसका सत्त्व माना जायगा । लेकिन जो सर्वथा नित्य हैं उनमें अर्थक्रिया किसी भी प्रकार सम्भव नहीं होती । नित्य पदार्थमें अर्थक्रियाकी यदि कल्पना की जाय तो वहाँ दो विकल्प होते हैं—यद्यपि नित्य पदार्थमें परिणामन एक साथ होगा ? यदि कहे कोई कि नित्य पदार्थमें परिणामन क्रमसे होगा या नित्य पदार्थमें परिणामन एक साथ होगा ? यदि कहे कोई कि नित्य पदार्थमें परिणामन क्रमसे हो जायगा तो जब किसीमें क्रमसे परिणामन हो रहा तो वह नित्य कैसा कहलायेगा ? सवथा नित्य कहना और उसमें क्रमसे परिणामन बताना इन दोनों बातोंका तो पूर्ण विरोध है । जो परिणामता है वह नित्य नहीं । जो नित्य है उसमें परिणामन नहीं और क्रमसे परिणामन होनेका अर्थ यह है कि अभी किसी रूप है, अब किसी अन्यरूप पदार्थ होता जायगा तो वह नित्य तो न रहा । यदि कोई कहे कि नित्य पदार्थमें परिणामन एक साथ हो जायगा तो जिसने परिणामनभूत अवस्थके हैं वे सभी एक साथ आ जाने चाहिये । और, एक साथ परिणामन जब आ गए तो कोई एक व्यक्त रूप ही नहीं कहा जा सकता । और,

फिर अगले समयका परिणामन कुछ रहा ही नहीं किया जानेको । तो नित्य पदार्थमें न क्रमसे अर्थक्रिया बनती न एक साथ अर्थक्रिया बनती तब विपक्षमें याने सभी पदार्थों सत्त्व लक्षण खतम हो जायगा । याने सत् ही न रहेगा । यदि प्रतिक्षण विनाशिक नहीं मानते तो कुछ सत् ही नहीं रह सकता । तो यो विपक्षमें बाधक प्रमाण दिखानेका नाम है व्याप्ति साधन । जो कि समर्थनमें बताया जाता है । बाधक प्रमाण आदिक विपक्षमें आते हैं । तो उससे यह सिद्ध होता कि हेतु प्रबल है किन्तु विपक्षमें बाधक प्रमाण नहीं है तो हेतु प्रबल नहीं है और फिर वह साधनाभास है । जै कि अभी बताया गया कि प्रतिक्षण विनाशिक भी पदार्थ नहीं हैं तो उसमें अर्थक्रिया भी नहीं है । तब सजातीय अथवा विजातीय क्रियाके करनेका सामर्थ्य नहीं है दो सर्व सामर्थ्यस रहित जो कुछ है वह नि स्वभाव कहलायेगा । और नि स्वभाव कोई पदार्थ ही नहीं है इस प्रकार साधनका साध्यके विपरीतमें अर्थात् विपक्षमें बाधक प्रमाण न दिखाया जानेपर विपक्षके साथ साधनका विरोध न रहनेसे हेतुका विपक्ष में वृत्ति न भी देखी जाय तो भी उसमें सन्देह तो हाता ही है । तब शकाकी निवृत्ति न होगी । जैसे कि प्रकृत अनुमान बनाया गया कि शब्द साणिक है सत् होनेसे । अब यहाँ सत्त्व हेतुका विपक्षमें अर्थात् नित्यमें बाधक प्रमाण न दिखाया जाय तो विपक्षके साथ याने नित्यके साथ साधनभूत सत्त्वका विरोध तो न रहा । जब विरोध न रहा तो बाहे विपक्षमें, नित्यमें साधन दिख नहीं रहा, लेकिन विरोध न रहनेसे यह बात कृतानामें आयगी कि कोई पदार्थ सत् भी रहो, कृ-क भी रहो और नित्य भी रहो । तो यो शका न हट सकी । तब नित्यसे व्यतिरेकका याने साधनके न रहनेका, सत्त्वके न रहनेका सन्देह रहनेसे अनेकान्तिक हेत्वाभास हो जायगा यह हेतु ।

व्यतिरेकसदेहसे अनैकान्तिक हेत्वाभास होनेके कारणका विवरण — व्यतिरेकका सदेह होनेसे अनैकान्तिक हेत्वाभास किम तरह होता है । उक्त अनुमानमें उसको बताते हैं कि विपक्षमें अर्थात् नित्यमें सत्त्व और कृकत्त्व हेतुके न दिखने मात्र से साधनका विपक्ष न हटना नहीं माना जा सकता है । अर्थात् अदर्शनमात्रसे विपक्ष व्यावृत्ति नहीं मानी जा सकती है, क्योंकि जो अवशु है, अलस है उन पुरुषोंको जो विप्रकर्षी अर्थात् देश विप्रकर्षी कालविप्रकर्षी अथवा स्वभाव विप्रकर्षी हैं ऐसे परोक्ष पदार्थोंका जो अवधान हाता है जा उन पदार्थोंका दिखना नहीं हो रहा है तो उनमें मात्रसे उन विप्रकर्षी पदार्थोंका अभाव नहीं माना जा सकता है जैम कि हम आप किसी भीटका एक ओर तक रहे हैं भीटका एक ओरका भाग दिख रहा है दूसरी ओर का भाग नहीं दिख रहा इतने मात्रसे यह तो नहीं कहा जा सकता कि वह हिस्सा है ही नहीं । हमको नहीं दिख रहा लेकिन उस तरफ जो मनुष्य बैठे अथवा खड़े होने उनकी तो दिख ही रहा । तो जैसे माग इस भागका हिस्सा दिखनेसे और दूसरे भाग का हिस्सा न दिखनेसे कहीं उसका अभाव न मान लिया जायगा ।

विपक्षमें बाधक प्रमाणकी अतिके परिचयका क्षणिकवादो द्वारा

मे हो तब भी समर्थन हुआ, कभी विपरीत क्रमसे हो तब भी समर्थन हुआ । व्याप्ति प्रदर्शन और पक्षमें अस्तित्व साधन इन दो बातोंके प्रयोगके क्रमका कोई नियम नहीं है, क्योंकि दोनों ही पद्धतियोंमें अर्थात् व्याप्ति दिखाकर पक्षमें अस्तित्वका साधन बना कर हेतुकी साध्यके साथ व्याप्ति दिखाना दोनों ही पद्धतियोंमें दृष्ट अर्थकी सिद्धि है । जो साध्य सिद्ध करना चाहते हैं वह साध्य दोनों ही कृतियोंमें सिद्ध होता है, उनका विरोध नहीं है ।

व्याप्तिसाधनके तात्पर्यका हेतुसमर्थनकी निग्रहस्थान न होने देनेके लक्ष्यसे साक्षात्कार द्वारा प्रतिपादन अब व्याप्ति साधनकी बात देखिये अर्थात् हेतु की साध्यके साथ प्रत्यक्ष रूपसे व्याप्ति है, यह सिद्ध किस तरीकेसे होता है, व तरीका है यह कि विपक्षमें बाधक प्रमाण दिखाना । जैसे कि समस्त वस्तुओंके क्षणिकत्वको सिद्ध करनेके लिए जो सत्त्व कृतकत्व हेतु दिया है तो सिद्ध किया जा रहा है यहाँ क्षणिकत्व । तो विपक्ष होगा वह, जो क्षणिक न हो अर्थात् नित्य । तो नित्य पदार्थमें बाधक प्रमाण दिखाया जाय कि जो नित्य होगा वह सत् नहीं हो सकता है । अथवा सममें कुछ काम नहीं बन सकता है । इस तरह विपक्षमें बाधक प्रमाण दिखाना यह है व्याप्तिको प्रमाणीकृत करनेसे सिद्ध करनेकी बात । वह किस प्रकार तो देखिये यदि समस्त सत् व कृतक प्रतिक्षण विनाशिक न हो तो यही विपक्षकी बात आयी ना ? सिद्ध किया जा रहा है कि समस्त पदार्थ प्रतिक्षण विनश्वर हैं । तब उसका विपक्ष वह होगा कि जो नित्य हो । सो देखिये कि सभी सत् यदि प्रतिक्षण विनाशिक न हो अर्थात् नित्य हो तो नित्यमें न तो क्रमसे अर्थक्रिया बन सकती है और न एक साथ अर्थक्रिया बन सकती है । अर्थक्रियाकी जहाँ सामर्थ्य हो वहाँ तो सत्त्व ठहर सकता अर्थविकल्पमें नहीं । जिस पदार्थसे कोढ़ काक बनता हो । कोई उपकार होता हो, कुछ परिणतिर्था बनती हो उसका व्यक्त रूप हो तब तो उसका सत्त्व माना जायगा । लेकिन जो सर्वथा नित्य हैं उनमें अर्थक्रिया किसी भी प्रकार सम्भव नहीं होती । नित्य पदार्थमें अर्थक्रियाकी यदि कल्पना की जाय तो वहाँ दो विकल्प होते हैं—अथ नित्य पदार्थमें परिणामन एक साथ होगा ? यदि कहे कोई कि नित्य पदार्थमें परिणामन क्रमसे होगा या नित्य पदार्थमें परिणामन एक साथ होगा ? यदि कहे कोई कि नित्य पदार्थमें परिणामनन क्रमसे हो जायगा तो जब किसीमें क्रमसे परिणामन हो रहा तो वह नित्य कैसे कहलायेगा ? सर्वथा नित्य कहना और उसमें क्रमसे परिणामन बताना इन दोनों बातोंका तो पूर्ण विरोध है । जो परिणामन है वह नित्य नहीं । जो नित्य है उसमें परिणामन नहीं और क्रमसे परिणामन होनेका अर्थ यह है कि सभी किसी रूप है, अब किसी अन्यरूप पदार्थ होता जायगा तो वह नित्य तो न रहा । यदि कोई कहे कि नित्य पदार्थमें परिणामन एक साथ हो जायगा तो जितने परिणामनभूत अर्थव्यक्त हैं वे सभी एक साथ आ जाने चाहिएँ । और, एक साथ परिणामन जब आ गए तो कोई एक व्यक्त रूप ही नहीं कहा जा सकता । और,

किर अगले समयका परिणामन कुछ रहा हो नहीं किया जानेको । तो निम्न  
 वस्तुओं में म क्रमम धर्मक्रिया बननी न एक माय धर्मक्रिया बननी सब विषयमें जाने  
 सभी वस्तुओं में सब वस्तुएँ सबम हो जायगा । माने मत् हो न रहेगा । यदि प्रि-  
 त्तल विनाशिक नहीं मानते तो कुछ मत् हो नही रह सकता । तो यो विषयमें बाधक  
 प्रमाण दिखायका साम है यद्यपि साधन । जो कि समर्थनमें बताया जाना है । बाधक  
 प्रमाण यादिक विषयमें आते हैं । तो उसने यह सिद्ध होता कि हेतु प्रबल है किन्तु  
 विषयमें बाधक प्रमाण नहीं है तो हेतु प्रबल गही है और किर वह साधनभास है ।  
 ऊँ कि यो बताया गया कि प्रविष्टि विनाशिक भी बताया नहीं है तो उसमें धर्म-  
 क्रिया भी नहीं है । सब सजातीय धर्मया विजातीय क्रियाके करनेका सामर्थ्य नहीं है  
 । तो सर्व सामर्थ्यमें रहित जो कुछ है वह नि स्वभाव रहतायेगा । और नि स्वभाव  
 की वस्तु नहीं है इस प्रकार साधनका साधकके विरोधमें धर्म विषयमें बाधक  
 प्रमाण न दिखाया जानेपर विषयक साथ साधनका विरोध न रहनेसे अनुका विषय  
 में दृष्टि न भी देखी जाय तो भी उसमें संदेह तो हुआ ही है । सब शक्य की निश्चय न  
 होगी । जैसे कि प्रष्टु अनुमान बताया गया कि दादर क्षणिक है मत् होनेने । धर्म  
 की मरह हेतुका विषयमें धर्मानु निश्चयमें बाधक प्रमाण न दिखाया जाय तो विषयक  
 साथ माने निश्चयमें साथ साधनभूत सबका विरोध तो न रहा । अब विरोध न रहा  
 तो आगे विषयमें निश्चय साधन दिख नहीं रहा, लेकिन विरोध न रहनेसे यह बात  
 प्रमाणमें पायगा कि कोई वस्तु मत् भी रहे, शक्य भी रहे और निश्चय भी रहे ।  
 तो यो शक्य न रह गयी । सब निश्चय कतिरेकका माने साधनके न रहनेका, मरहके  
 न रहनेका संदेह रहनेसे अनेकानिक हेतुभास हो जायगा यह हेतु ।

अतिरेकमदेहसे अनेकानिक हेतुभास होनेके कारणका विवरण —  
 अतिरेकका मदेह होनेसे अनेकानिक हेतुभास किम न रह होता है । उक्त अनुमानमें  
 समझी बताते हैं कि विषयमें धर्मानु निश्चयमें सब और कृत्रिम हेतुके न दिखने दादर  
 साधनका निश्चय रहना नहीं सामा जा सकता है । धर्मानु अदर्शनमात्र विषय  
 प्रमाणित नहीं मानी जा सकती है क्योंकि जो धर्मवस्तु है, अन्तर्गत है उन धर्मों को जो  
 विषयकी धर्मानु हेतु विषयकी कालविषयकी धर्मया स्वभाव विषयकी है ऐसे धर्मों  
 धर्मोंका जो मरहण हुआ है जो अन्तर्गत धर्मोंका दिखना नहीं हो रहा है तो उनमें  
 दादरमें उन विषयकी धर्मोंका समाव नहीं माना जा सकता है जैसा कि हम दादर  
 की भीतरका एक और एक है और एक और एक भाग दिख रहा है दूसरी धर्म  
 का बाध नहीं दिख रहा इसमें बाधक यह तो नहीं कहा जा सकता कि यह दिखता है  
 ही नहीं । हमका यह दिख रहा लेकिन उस मरह ओ अनुमान के धर्मका मदेह होय  
 रहा तो दिख ही रहा । जो जैसा बाध हम बाधका दिखता दिखनेसे और दूसरे धर्म  
 का दिखना न दिखनेसे कही उभरता धर्मका न माना गया बाधका ।

अन्तर्गत बाधक प्रमाणकी अतिरेक परिणयका क्षणिकताको दादर

प्रतिपादन—यहाँ ऐसी आशका न रखिये कि बाधक प्रमाण होनेसे शाकाकी निवृत्ति हो कैसे जाती है ? बाधक ज्ञान एक प्रमाण है अर्थात् विपक्षमें यदि बाधक प्रमाण लगता है तो प्रकृत अनुमानकी बात एकदम प्रमाणभूत होती है । उसका उदाहरणमें विवरण सुनो देखिये ! जिसका क्रम अथवा एक साथ धर्षक्रियाका योग नहीं होता, जिस पदार्थमें न क्रमसे परिणामन चल सकता है न एक साथ परिणामन चल सकता है, उसमें कार्यकी सामर्थ्य नहीं है, यह बात निश्चित है और नित्य पदार्थमें क्रमसे या एक साथ धर्षक्रियाका योग हो ही नहीं सकता । यह बान बिल्कुल निर्णीत है । याने जो पदार्थ सर्वथा नित्य है, अपरिणामी है, कूटस्थ है घ्रूव है उसमें तो परिणामन ही सम्भव नहीं, फिर क्रमसे या एक साथ परिणामनकी बात भी क्या कही जा सकती है और नित्य होनेपर भी क्रमसे या एक साथ परिणामनकी बात लावोगे ही तो क्रमसे परिणामन माननेपर निरयत्ता नहीं रहती है । एक साथ परिणामन माननेपर त्रिकाल परिणामन एक ही जगहमें हो बैठे, पश्चात् क्या हुआ ? यो सर्वशून्यका प्रसंग होगा । तो नित्य पदार्थमें जो कि क्षणिक नहीं है ऐसी कल्पित की गई वस्तुमें न तो क्रमसे धर्षक्रियाका योग होता न एक साथ धर्षक्रिया हो सकनेका योग होता है । तब इस तरह जब घ्रूवमें असामर्थ्य प्रवर्तमान हो गया अर्थात् धर्षक्रिया करनेका सामर्थ्य न रहा, यह सिद्ध हो गया तो असत्त्वका लक्षण है । जिसमें क्रमसे या एक साथ धर्ष क्रिया नहीं हो सकती उस ही को तो असत् कहते हैं । तो देखिये ! अब यह असत्त्वका लक्षण नित्य पदार्थ लिख गया । अर्थात् यदि क्षणिक कुछ नहीं मानते तो वह असत् ही है इस वृत्तान्तसे सिद्ध क्या हुआ कि जो सत् है अथवा कृतक है यह अस्मिन् ही है, यह सिद्ध हो जाता है । यो विपक्षमें बाधक प्रमाण मात्रके देनेसे ही साधन मात्रका अन्वय अर्थात् जितने भी साधन धर्म हैं उन सबका सम्बन्ध साध्य धर्मसे सिद्ध हो ही जाता है और इसी कारण फिर यह सत्त्व हेतु कृतकत्व हेतु, स्वभाव हेतु नामका हेतु सिद्ध हो जाता है । यह सब कहनेका प्रयोजन हम शाकाकारोका यह है कि समर्थन करनेसे निग्रह स्थान नहीं बनता । अनुमान बोलते हैं, उसमें हेतु दिखाते हैं तो हेतुका इस तरह समर्थन करते हैं तो वह समर्थन इस ही ढंगसे तो हुआ कि विपक्षमें बाधक प्रमाण बताया गया । तो विपक्षके बाधक प्रमाण बता देने मात्रसे जब साधकका साध्य के साथ अविनाभाव सिद्ध हो गया तो अनुमान बन गया । अब इसमें प्रतिज्ञा निगमन के दिखानेकी आवश्यकता नहीं है । हाँ समर्थन जो यह बताया गया यह तो इष्ट मतव्य का साधक है ।

बाधकप्रमाणमें भी अदर्शनकी अप्रमाणता—अब और भी बान सुनो बाधक प्रमाणमें भी अदर्शन अप्रमाण है, जिससे कि क्रम अथवा एक साथ जो धर्ष क्रियाका अयोग है उसकी असामर्थ्यसे ही याने सत्त्व और कृतकत्व आदिकमें जब धर्ष-क्रियाके अयोगका असामर्थ्य है तो व्याप्ति सिद्ध न होनेसे पहिले कहे गए सत्त्वादिक हेतु की व्याप्ति सिद्ध नहीं होती । यहाँ भी साधनके मान लेनेपर अनवस्था दोष होगा, ऐसी

सांका न करिये । क्योंकि दृष्टके अभावके साधनका न दिखना इतने मात्रके प्रमाणता का प्रतिषेध नहीं है । दृष्ट मत्तव्यमें अभाव बाधक कुछ नहीं दीखा जाने दृष्टानुपलब्धि रूप साधनका प्रदर्शन हुआ तो इसमें प्रमाणपनेका निषेध नहीं बनता । यह किस प्रकार सो सुनो - जैसे नित्य पदार्थमें क्रमसे या एक साथ अर्थक्रियाका सम्बन्ध न दीखा तो वह विपरीत बातको सिद्ध कर देता है अर्थात् क्षणिकपनेको सिद्ध कर देता है । तब क्रमयोगपदयोग इस हेतुका साध्यके विपरीतमें अर्थात् सामर्थ्य रूप सत्त्व लक्षण में विरुद्धका उपस्थान करनेसे बाधक प्रमाण बन ही गया और इस तरह जाने प्रदर्शन का विपक्षमें बाधक प्रमाणत्व है तब यदि वह हेतु साध्यके अभावमें न होता हुआ सिद्ध करे तो प्रमाणवान् अपने विरुद्ध क्रमयोगपदयोगनामक हेतुसे बाधित हो जाता है । वही हेतु यह दिया जा सकता है कि नित्य पदार्थ अर्थक्रियाका करने वाला नहीं है क्योंकि उसमें क्रमसे अथवा एक साथ किसी भी प्रकार अर्थक्रिया सम्भव नहीं है । यह हेतु क्षणिक स्वलक्षण वस्तुस्वरूपके सिद्ध करनेमें बराबर समर्थ हो गया है अन्यथा क्षणिकमें इसका बाधक प्रमाण असिद्ध हो जानेपर सशय हो जाना बुनियाद हो जायगा । देखिये—सबकी अनुपलब्धि होना सत्त्वका बाधक नहीं है किन्तु दृश्यकी अनुपलब्धि ही सत्त्वका बाधक है, जाने जो दृश्य है क्षणिक है सो वह अग्न न दीखे तो समझना चाहिए कि सत् नहीं है । मगर अनुपलब्धि साधन मात्र सत्त्वका बाधक नहीं जब दृश्यकी अनुपलब्धि ही सत्त्वका बाधक सिद्ध हो गया तब क्रमसे अथवा एक साथ अर्थक्रियाका सम्बन्ध हो जाना जाने अर्थक्रिया कर सकनेका सामर्थ्य हो जाना सत् पदार्थमें बन जाना है । दृश्य करते है क्षणिकको क्योंकि जो कुछ दिख रहा है वह सब क्षणिक ही तो है । क्षणिक ही दृश्य होता अर्थात् प्रत्यक्षगोचर होता । निर्विकल्प प्रत्यक्षमें क्षणिक पदार्थ ही विषयभूत हुआ करता है । तो दृश्य अर्थात् क्षणिकपना यदि नहीं है तो वह सत् नहीं है । इस प्रकार जो यह अनुमान बना कि जो भी सत् हैं वे सब क्षणिक हैं, यह विपक्षमें बाधक प्रमाण दे देनेसे प्रमाणभूत हो जाता है और इतने मात्रसे वह समर्थन कहलाता है । तो समर्थन करनेसे पराजय नहीं होती । समर्थन तो एक अनुमानका अंग ही है । इस प्रकार व्यापक धर्माध्वलब्धि अक्षणिक पदार्थमें अर्थक्रियाके सामर्थ्यको बाधित कर देता है जाने जो नित्य है उसमें न क्रमसे और न एक साथ किसी भी प्रकार अर्थक्रियाका सामर्थ्य तरहा तो अर्थक्रियाका व्याप्ति सत्त्वमें सिद्ध हो गई और इस प्रकार अभाव हेतुका समर्थन बन गया । इस अनुमानमें जो सत्त्व हेतु दिया है वह स्वभाव हेतु है और उसका समर्थन होता है । इस समर्थनके बचनसे हार नहीं है किन्तु वह अपनी ओतकी ही प्रवेश करता है । -

शकाकार द्वारा समर्थनके स्वरूपके कहे जानेके प्रसंगका प्रकरणसे सम्बन्ध होनेका विवरण— इस प्रसंगमें क्षणिकवादियोने सवप्रथम यह कहा था कि जब इस वारिकासे पहिली कारिका द्वारा यह सिद्ध कर दिया कि अग्न ही आप्त है निर्दोष होनेसे और युक्तिकारके अविरुद्ध बचन होनेसे, फिर इस कारिकामें यह कहा

जा रहा कि जो अतृप्ततम बाह्य है एकान्तवादी है उनका शासन प्रत्यक्ष ही वांछित होता है, तो पहिले कथन यह जान माने आप सिद्ध हो जाती है कि अत्राहता शासन अवांछित है अर्थात् अन्य एकान्तवाद बांछित है तो माने आप अत्ये सिद्ध हो जाता है उन जानको पुन कहना यह तो निग्रह स्थान है अर्थात् पराजय तिरस्कार कराने वाला प्रयास है। इस शास्त्रके उत्तरमें यह कह कर भी समाधान किया कि अत्ये सिद्ध हो नेवाली बातको फिरसे कहना यदि निग्रहस्थान है तब क्षणिक वादी अनुमान प्रयोगमें हेतुको कहकर फिर हेतुका को समर्थन करते हैं, जिस समर्थनसे प्रविज्ञा निगमन आदिक सब वचन निग्रहस्थान कहलाने लगते हैं तो उनका समर्थन भी फिर अनुमत्यागो और निग्रहस्थानके योग्य हो जायगा। इन प्रान्तिके दूर करनेके लिए क्षणिकवादी यहाँ यह कह रहे हैं कि समर्थनका प हले स्वरूप समर्थन है। समर्थन का जो स्वरूप है वह विषय व्यावृत्तिका सिद्ध करता है। हेतुका विषयमे न रहता यह एक खासा प्रमाण है और हेतुके जो तीन लक्षण बताये गए उनमेंसे यह अन्तिम रूप है। तो समर्थन कोई अलग चीज न हुई किन्तु हेतु का ही अंग हुआ। हेतुके अंग तीन हैं—पक्षसत्त्व, उपक्षसत्त्व और विषयव्यावृत्ति। तो हेतुका समर्थन इस विधिमें किया जाता है परख करके आप यह पायेंगे कि वह पद्धति विषय व्यावृत्तिको जाहिर करने वाली है। और इस पद्धतिका स्वभाव हेतुमे दृष्टान किया गया है।

कार्य हेतुके समर्थनको विषयव्यावृत्तिरूप बतानेका शकाकारका प्रयास क्षणिकवादमें हेतु तीन प्रकारके होते हैं स्वभाव हेतु कार्य हेतु और व्यापकानुलम्बि हेतु। स्वभाव हेतुके सम्बन्धमे शकाकारने काफी प्रकाश डाला है अब कार्यहेतुके सम्बन्ध में शकाकार यह कह रहे हैं कि कार्य हेतुका भी समर्थन विषय व्यावृत्तिरूप रहता है। वह किस प्रकार सो सुनो प्रसक्त कार्यभूत लिङ्ग कार्यकी प्रतिके लिए बताया जाता है उस कार्यभूत लिङ्ग कारणके साथ कार्य कादृष्टभावका दिखाना अन्य और व्यतिरेक दोनों प्रकारोंमें होता है। जैसे कि अग्नि साध्यमें घूमके हेतु थाले अनुमानमें यह व्याप्ति बनी कि यह घूम अग्निके होनेपर होता है। अतः उस समय घूमके हेतु किसी प्रकार अन्य अन्य भी रहे हैं जैसे गीला ईंधन होना, हवाका चलना आदि ये भी यद्यपि घूमकी उत्पत्तिमें कारण हो रहे हैं लेकिन अग्निसे भिन्न अन्य समर्थ घूमके कारणोंके होनेपर भी व्याप्ति बनती है इन प्रकार कि यह घूम अग्निके होनेपर होता है और अग्निके न होनेपर नहीं होता है। इस ही प्रकारको समझते अग्नि का कार्यना प्रसवेह रूपसे समर्थित होना है अर्थात् यह घूम अग्नि का कार्य है क्योंकि अग्नि के होनेपर घूम होता है, अग्नि के न होनेपर नहीं होता है। यदि अन्यका अभाव माना जाय और केवल व्यतिरेकसे ही समर्थन किया जाय कि अग्नि के अभावमें घुर्वा नहीं होता है, इस प्रकार व्यतिरेक रूपसे उनका सम्बन्ध दिखाया जाय और अन्य सम्बन्धको छोड़ दिया जाय तो देखिये, सहकारी कारण वहाँ अन्य भी हैं जैसे हवा ईंधन आदिक। तो इन सहकारी कारणोंका कार्यकी उत्पत्ति के समय सद्भाव है ना, तो अब घुर्वा नहीं है तो

कार्यकी उत्पत्तिमें कारणभूत हवा ईंधन आदिक भी नहीं है जब वहाँ अग्निके कारण-  
पनेमें सदेह हो जाता है। अग्नि धूमको उत्पन्न करनेकी सामर्थ्य रखती है, इस अर्थ  
क्रियाके सम्बन्धमें स्पष्ट हो जाता है, क्योंकि धूमरूप कार्यकी उत्पत्तिमें हवा आदिक  
कारण भी अब समर्थ सिद्ध हो गए ऐसी स्थितिमें कि हवा आदिकके अभावमें धूम-रूप  
कार्य नहीं हुआ, हम अग्निकी निवृत्ति अब न होगी।

स्वमभवताकी दृष्टि बिना साधारण अन्वय व्यतिरेकके कथनमें भी  
प्रमाणनाका अभाव - यहाँ कोई ऐसी जिज्ञासा रख सकता है कि अग्निके अभाव  
होनेपर धुँ की कान रहना, यह देखा जा रहा है तब अग्निमें ही धूम कायको उत्पन्न  
करनेकी सामर्थ्य है। अन्य पदार्थोंमें धूम कायको उत्पन्न करनेकी सामर्थ्य नहीं है यह  
बात बन जायगी। तो कहते हैं कि अग्निकी निवृत्ति होनेपर धुँ की निवृत्ति होनेपर  
धुँ की निवृत्ति बताना ऐसी हालतमें कि जब हवा ईंधन आदिककी निवृत्ति होनेपर  
धूमकी निवृत्ति देखी जाती है तब कुछ भी कहना वह अपना मनचाहा कहना बन  
गया। वह भी कह दिया जाय कि अग्निके होनेपर धूम नहीं रहता है इसलिए धूम  
अग्निका कार्य है यह भी मनचाहा बोल देनेमें शामिल होगा। युक्तिपरस्पर बात  
अब न रही। श्री/ ऐसी इच्छा नुकून बकवाद होगा जैसे कि जिस देशमें माताका  
विवाह करना उचित माना जाता हो उस देशमें उत्पन्न होते हो बहुत तादातमें पिण्ड  
खजूर तो उसे निरखकर कोई यो व्याप्ति बना दे कि देखो अन्य देशमें मातृ विवाह  
नहीं होता तो पिण्ड खजूर भी नहीं है। तो उन पिण्ड खजूरोंका होना एक मातृविवाह  
के कारणसे सिद्ध हुआ। इस तरह बालना जैसे व्यथका बकवाद है, इच्छा नुसार  
कहना है ऐसे ही जब धूम कायकी निवृत्ति अग्निकी, ईंधनकी, हवाकी निवृत्ति होनेपर  
देखी गई तब केवल अग्निका नाम लेकर कहना कि देखो—अग्निके अभावमें धूम न  
हुआ अतएव धूम अग्निका कार्य है यह तो मनचाहा बोलना हुआ।

कार्यहेतुके समर्थनको विपक्ष व्यावृत्तिरूप कहनेका शकाकार द्वारा  
उपसंहार—जो ऊपर बात दिखाई गई कि धूमके कारणभूत तो समय भी पदाश्  
हुए फिर भी धूम अग्निके होनेपर होता है और न होनेपर नहीं होता इस तरह  
अन्वयव्यतिरेक रूपसे सम्प्रति किया गया वह धूम अग्निका कार्य सिद्ध होता है  
अप्रति उत्पत्तिसे सिद्ध हुआ वह धूम अग्निके सद्भावको सिद्ध कर देता है यो यह  
बात प्रकट होती है कि कार्य कारणका अव्यभिचार है। काय देखे तो उसमें कारण  
का अवश्य अस्तित्व सिद्ध होता है। और, जब वहाँ धूम अग्निके प्रसंगमें धूम काय  
का अग्नि कारणके साथ अव्यभिचार सिद्ध हुआ तो सभी जगह यह समझना चाहिए  
कि जितने कार्य होते हैं वे काय अपने कारणका अस्तित्व सिद्ध करते ही हैं। और  
सिद्ध होता है अन्वय व्यतिरेकके द्वारा। यो कार्य हेतुका समर्थन किया जाता है इससे  
भी यह परखले कि इस कार्य हेतुके समर्थनमें यही यो पद्धति आयी कि यह कार्यरूप

हेतु विपक्षमें नहीं गया । तो विपक्ष व्यावृत्ति जो कि हेतुका एक भाग है उसके द्वारा समर्थन हुआ ? समर्थन कोई अलग चीज नहीं है । समर्थन करना हेतुका ही कहना कहलाता है । इस प्रकार स्वभाव हेतुका समर्थन और काय हेतुका समर्थन हेतुका ही संक्षण है । समर्थन कोई अलग चीज नहीं है

अनुपलब्धिरूप हेतुका समर्थन भी विपक्षव्यावृत्तिरूप होनेका शकाकार द्वारा प्रतिपादन अब अनुपलब्धिरूप हेतुके समर्थनकी बात देखो — कौन तो अनुपलब्धि साध्यको सिद्ध करनेमें समर्थ है ? जानने वाले पुरुषकी जानकारीमें जो चीज आ सकती है फिर उसकी हो अनुपलब्धि तो वह अनुपलब्धि वस्तुके असत्त्वको सिद्ध करती है । उपलब्धि लक्षणप्राप्त वस्तुकी अनुपलब्धि होनेसे ही उसका असत्त्व व्यवहार बनता है । जैसे किचने कमरेमें देखा - घड़ा नहीं है और वह कहता है कि घड़ा नहीं है तो घड़ेका असत्त्व सिद्ध हो जायगा । पर कोई या कहे कि वहाँ पिशाच शरीर नहीं है, परमाणु नहीं है तो इसे कौन मान लेगा ? और, केवल इस अनुपलब्धिके कहनेसे उसके नास्तित्वकी सिद्धि कैसे हो जायगी ? जा चीज दृश्य हो सकती है फिर वह दृश्य न मिले तो उसका असत्त्व कहा जा सकता है । परमाणु आदिक पदार्थ प्रदृश्य हैं अनुपलब्धि लक्षणप्राप्त है, उनकी कभी उपलब्धि हम पाय लोगोंको होती नहीं तो हम आप अत्यज्ञोके जाननेमें परमाणु नहीं आ रहे प्रत्यक्षसे उपलब्धि नहीं हुये गये तो उपलब्धि न होकर भी अर्थात् अनुपलब्धि होकर भी परमाणुके अभावकी सिद्धि नहीं की जा सकती । जैसे कोई पुरुष कहता है कि यहाँ घड़ा नहीं है अनुपलब्धि होनेमें । यो कोई यह नहीं कह सकता कि यहाँ परमाणु नहीं है अनुपलब्धि होनेसे । परमाणु तो अदृश्य है । अदृश्यकी अनुपलब्धिसे अभाव सिद्ध नहीं किया जा सकता । जा वस्तु दृश्य है फिर उसकी उपलब्धि न हो तो अभाव सिद्ध बन सकता है । तो यहाँपर उपलब्धि लक्षणकी प्राप्ति ही नाम स्वभाव विशेष है और उसके जो अन्य कारण हैं चक्षु प्रकाश आदिक उनका जुट जाना वह स्वभाव विशेष है । तो जब स्वभाव विशेषकी उपलब्धि न हुई तब ही तो असत्त्व सिद्ध हो सका । तो उस अनुपलब्धिका भी समर्थन विपक्ष व्यावृत्तिरूप पड़ना है ।

अविप्रकृष्ट एव अन्यायोहरूपसे प्रत्यक्ष प्रतिभासिरूपकी अनुपलब्धि से असत्त्वके व्यवहार की शक्यताका शकाकार द्वारा वर्णन — अनुपलब्धि हेतुसे जो पदार्थका असत्त्व माना जाता है वह अनुपलब्धि हेतु उपलब्धिको प्राप्त हो सकने वाले पदार्थोंकी अनुपलब्धिरूप है और यह एक स्वभाव विशेष है अर्थात् उपलब्धि लक्षणसे प्राप्त होने वाले वस्तुका ही ऐसा स्वरूप है कि वह उपलब्धिमें आ जाता है । इसी प्रकार चक्षु आदिक अनेक कारणोंकी समग्रता होना सब कारणोंका जुट जाना यह भी स्वभाव विशेष है । यह स्वभाव विशेष जहाँ पाया जा सकता है फिर उसकी उपलब्धि न हो तो उससे नास्तित्व सिद्ध होता है । इसी सम्बन्धमें स्पष्टीकरण करत

हैं कि जो पदार्थ न तो देशविप्रकर्षी हो अर्थात् दूरदेशमें जो अत्यन्त दूर है, परोक्षभूत क्षेत्र है, न तो उससे सम्बन्धित हो और न कालविप्रकर्षी हो अर्थात् बहुत अतीतकालमें जो कुछ हुआ हो वह परोक्षभूत है, ऐसा न बहुत अतिकालसे सम्बन्धित हो तथा न स्वभावविप्रकर्षी हो। जैसे परमाणु आदिक स्वभावतः अतिसूक्ष्म हैं और वे परोक्षभूत हैं। ऐसे सूक्ष्म पदार्थ भी न हो, स्वभावविप्रकर्षी न हो, साथ ही जो जानने वाले पुरुषोंके प्रत्यक्षमें इस तरहसे प्रतिभात होता हो कि अन्य स्वरूपके प्रतिभासका अपोह करते हो अर्थात् अन्यापोहके रूपसे जो प्रतिभासमें आता हो। जैसे कहा कि घड़ा, तो वह घड़ा इस रूपसे प्रतिभासमें आ सकता है कि यह अन्य अन्य चीज नहीं है, कपड़ा आदिक नहीं है। इस तरह अन्यापोहके रूपमें प्रतिभासी बन रहा हो वही स्वभावविशेष कहलाता है, ऐसा स्वभावविशेष जिसमें है फिर भी न पाया जाय तो उससे प्रसत्त्वको व्यवहार बनता है कि यहाँ यह चीज नहीं है। ऐसा स्वभावविशेष, अन्य अधु आदिक उपलब्धिके कारणोंके होनेपर भी, यदि ऐसा स्वभावविशेष नहीं पाया जा रहा है तो वह असत्त्वके व्यवहारका विषय बनता है अर्थात् उससे समझा जाता है कि पदार्थ नहीं है। उदाहरणमें लीजिये—जैसे किमी पुरुषने कमरेमें निहारकर कहा कि यहाँ घड़ा नहीं है तो घड़ा न तो देशविप्रकर्षी है, न कालविप्रकर्षी है, न स्वभावविप्रकर्षी है याने घड़ा इस क्षेत्रमें बराबर देखा जाता है तब घड़ा विप्रकर्षी पदार्थ नहीं है। साथ ही प्रतिपन्नके याने जाननहार पुरुषके प्रत्यक्षमें हम विवेकके साथ प्रतिभासमें आ रहा है कि यह कपड़ा, चौकी पुस्तक आदिक अन्य पदार्थ नहीं है। तब उसमें स्वभावविशेष पाया गया वह कि जिसकी अनुपलब्धिस घड़ा नहीं है ऐसा व्यवहार बनता है। इसका अर्थ देखिये। कोई कह कि यहाँ पिशाच शरीर नहीं है तो पिशाच शरीर स्वभावविप्रकर्षी है। जैसे परमाणु स्वभावविप्रकर्षी है स्थूल पदार्थ नहीं है, हम आप लोगोंके दिखनेमें आ सकने योग्य नहीं है, आप सब स्वभावविशेष ही नहीं है। साथ ही उसके अन्यापोहरूपसे प्रतिभास होना ही नहीं है। तो उसकी अनुपलब्धिस अर्थात् पिशाच शरीर हम आप लोगोंको नहीं दिख रहा है तो इस अदृशानमात्रस हम पिशाच शरीरके प्रसत्त्वको सिद्ध नहीं कर सकते। वहाँ सदेह है, हो भी सकता, नहीं भी हो सकता। उपलब्धि लक्षणप्राप्त वस्तुकी अनुपलब्धिस अन्य प्रकारकी अनुपलब्धिस मन्त्र पर याने अदृश्यकी अनुपलब्धिस असत्त्वको सिद्ध करनेका प्रयत्न करनेपर उचित निगम में सशय हो जाता है, हो भी सकन है और नहीं भी हो सकता है। तो मत्त आदिक की तरह इस जगह भी यह व्याप्ति बनती है कि सभी वस्तु ही इसी प्रकारसे प्रसत्ताके व्यवहारका विषय बनती है याने उपलब्धिसमें आ सकती हो, दिखनेमें आ सकती हो और फिर उसकी अनुपलब्धि हो, न दिख रहा हो, न मिल रहा हो तब उससे असत्ता का व्यवहार बनता है कि अमुक पदार्थ यहाँ है नहीं।

अनुपलब्धिलक्षणप्राप्तकी अनुपलब्धिस असत्त्वके व्यवहारकी अशक्यताका शकार द्वारा समर्थन—कोई यहाँ यदि ऐसी आज्ञा करे कि अनुपल-

व्य प्रयात् जो मिल नहीं रहा, न दिख रहा ऐसा पदार्थ भी जो असत्त्वके व्यवहारका कारण होता है याने अनुपलब्ध होनेसे असत्ताका व्यवहार बनता है तब उस अनुपलब्धिमें ऐसा विशेषण क्यों लगाया जा रहा है कि उपलब्धि लक्षणसे प्राप्त हुई वस्तु को अनुपलब्धि हो तब यह नहीं है यह व्यवहार बनेगा, यह कहना सगत है, ऐसी कोई आशा कर तो उनके प्रति यही एक सक्षिप्त समाधान है कि यदि किसी खर विषाण आदिक असत् पदार्थका सदा ही अनुपपन्न माना जाय उसको सदा ही मान लिया जाय तो घट आदिक पदार्थोंमें और खरविषाण आदिकमें कोई लक्षणकी विशेषता नहीं रहनी। घट भी सदा पाया जाता है और खरविषाण भी यही सदा मान लिया गया है। तो जब कोई इसमें विशेषता न रही तब हर बातमें सशय हो जायगा घटमें, खरविषाणमें फिर तो असत्ताका व्यवहार बन ही नहीं सकता। उपलब्धिलक्षण प्राप्त वस्तुका असत्त्व न माननेपर अर्थात् जो चीज दिख सकती है मिल सकती है उसकी अनुपलब्धि होनेसे सत्ताका व्यवहार बनता है। यों असत्त्व न माननेका योग जायगा अर्थात् वह भी सत् हो बैठेगा पर गधेकी भीग काई सत् तो नहीं है। अथवा उसे भी उपलब्धिलक्षण प्राप्त मान लिया जायगा तो इस प्रकारकी उपलब्धि लक्षण प्राप्त खरविषाण आदिक जो कल्पित सत् हैं उनकी अन्य उपाधिक कारणोंके होनेपर भी अनुपलब्धि नहीं है अतः जो स्वभाव विशेष बनकर, दिखने मिलनेके योग्य होकर फिर अनुपलम्बमान हो, न पाया जाता हो, वह ही इस व्यवहारका पात्र हो सकता है कि यह पदार्थ नहीं है।

समर्थनको अनिग्रहस्थान कहनेका शकाकार द्वारा उपसंहार—इस सब कथनकी सारांश यह निकला कि अनुपलब्धि हेतुको हम नास्तित्वको सिद्ध करने वाला जो हम बताते हैं और उसका समर्थन करते हैं तो विपक्ष व्यावृत्तिके बलपर ही करते हैं। अनुपलब्धि हेतु भी असंपक्षमें नहीं रहता अतएव वह हेतु है और उससे साध्यकी सिद्धि होती है। तब अनुपलब्धि हेतुका भी समर्थन निग्रहके लिए नहीं है। वह तो हेतुका लक्षण है। और ऐसी अनुपलब्धि उस पदार्थमें कही जा रही है जो पदार्थ विप्रकर्षी नहीं है, अन्यायोह रूप भी समझा जाता है उसकी अनुपलब्धि हो तो उससे असत्त्व सिद्ध किया जाता है। अद्वैतानुपलब्धि रूप हेतु असत्ताके व्यवहारका कारण नहीं बन सकता है तो इस प्रकार अनुपलब्धि हेतुमें भी यह बात सिद्ध होती है कि इस हेतुका समर्थन कोई अलग तत्त्व नहीं है, किन्तु विपक्षव्यावृत्ति ही इस समर्थनका रूप है। और यही बात तीन प्रकारके हेतुओंमें पायी जाती है। कायहेतु, स्वभाव हेतु और अनुपलब्धि हेतु इन तीनों हेतुओंमें विपक्षव्यावृत्तिका ही समर्थन किया गया है। और, विपक्षव्यावृत्ति हेतुका तृतीयरूप है। हेतुमें तीन लक्षण होते हैं— पक्षधर्मत्व संप्रसक्त्य और विपक्षव्यावृत्ति। तो हेतुका जो समर्थन किया जाता है वह समर्थन विपक्षव्यावृत्ति ही है। इस तरह समर्थन यदि किया गया है तो हेतुके लक्षणका ही स्पष्टीकरण किया गया है। यदि इस प्रकारका समर्थन न किया जाय तो इसका अर्थ

यह हुआ कि साधनका अंग जो तीन रूप है उसे नहीं कहा गया । और इस समर्थनका न होना अवाधनाङ्ग वचन बनेगा । याने साधनके अंगको कहा ही नहीं गया । तो यह बात निग्रहके लिए बनेगी । और समर्थन किया जायगा तो निग्रह न बनेगा । समर्थन न करना ही निग्रह है । पराजय है, पर निगमन आदिक जो अन्य अंग है वे हेतुरूपसिद्धि हैं, अतएव निगमन आदिका कहना अनर्थक है ।

**प्रकृत शक्तिके भावका उपसंहार**— क्षणिकवादी कह रहे हैं कि समर्थनका प्रयोग तो निग्रहके लिये नहीं है । पर निगमन आदिकका प्रयोग करना निग्रहके लिए है क्योंकि वह हेतुरूपसे अनिरिक्त बात है । जब श्लक्ष्ण हेतुके द्वारा साध्य अर्थका ज्ञान बन जाता है तब निगमन आदिकका प्रयोग बन जाता है तब निगमन आदिकका प्रयोग अनर्थक है । इस कारणसे समर्थन निगमन आदिकसे कुछ अतिशयविशेषका भाव लिए हुए है । समर्थनके बिना अनुमानकी सिद्धि नहीं होती । यह हेतुका स्वरूप है, लेकिन निगमन आदिकके प्रयोग बिना भी अनुमानकी सिद्धि हो जाती है इस कारण यह आक्षेप देना कि साधर्म्यका वचन कहनेपर वैधर्म्यका वचन यदि निरर्थक मानते हैं वचनाधिक्य मानते हैं तब फिर हेतुका समर्थन भी वचनाधिक्य हो जायगा तो यह आक्षेप युक्त नहीं है बल्कि यह आक्षेप बराबर व्यवस्थित है कि जब एक बार विधिरूपसे अनुमानकी प्राप्तता है निर्दोष होनेसे ऐसा जब व्यवस्थित कर दिया तब फिर यह कहना कि एकात्मतावहित है और उनकी प्राप्तता नहीं है यह वचनाधिक्य है और वचनाधिक्य होनेसे निग्रहस्थान है ऐसा वचनाधिक्यका प्रयोग नहीं करना चाहिए फिर भी आचरने कहा, यह उनके अज्ञानकी सिद्धि करना है ।

**समर्थनप्रयोगातिरिक्त अन्य निगमनादि प्रयोगको निग्रहस्थान बताने की शक्तिका निराकरण**—अब उक्त शरु के समाधानमें कहते हैं कि क्षणिकवादियों ने जो कुछ भी कहा है वह उन्हीं अपने दर्शनके अनुराग मात्रसे कहा है । यहाँ समाधान नैयायिक दे रहे हैं कि देखो सौगताने भी, क्षणिकवादियोंने भी निगमन आदिकके प्रयोग साधर्म्यका अवयव माना है । जब जब भी उनका अनुमान प्रयोग होता है उससे क्या फलित निकलता है यह तो बताया ही । और फलित बात बता देना इस हीका नाम निगमन है । न्यायशास्त्रमें कहा है कि प्रतिज्ञा हेतु तद्वहरण, उपनय और निगमन ये ५ अवयव होते हैं अनुमानमें । तो निगमनका प्रयोग या अर्थका प्रयोग, प्रतिज्ञाकी तरह नहीं कहते हैं तो न्यून नामका निग्रहस्थान हो जाता है । जब अनुमान सिद्ध करनेके अवयव ५ हैं तो उन ५ मेंसे कुछ कम अवयवका प्रयोग करना यह न्यून नामका निग्रहस्थान है । और, जो न्यून अवयवका प्रयोग करने वाला पराजयका पात्र है । न्यायशास्त्रमें कहा है कि अनुमानके अंगोंमेंसे यदि हीन रह जाय कोई अंग तो वह न्यून नामका दोष बहलाता है । नैयायिक ही कह रहे हैं कि हे क्षणिकवादियों ! यदि तुम यह कहो कि साधनका अवयव होनेपर भी निगमन आदिकका

प्रयोग करना अयुक्त है क्योंकि हेतु प्रयोगसे ही साध्यतत्त्व अर्थका ज्ञान हो जाता है । तो ऐसा कहनेपर यह भी कहा जा सकता है कि समर्थन चाहे हेतुका स्वरूप रहे लेकिन निर्दोष हेतुके बहने मात्रसे ही ज्ञान साध्यकी सिद्धि हो जाती है तो समर्थन का कहना भी अनर्थक है और फिर ऐसी स्थितिमें समर्थन निगमन आदिकसे बड़कर उपयोगी कैसे हो सकता है ? कई बुद्धिमान पुरुष ऐसा भी होता है कि जितने अनुमान का प्रयोग सुना और हेतुके सुनते ही साध्यतत्त्व अर्थका ज्ञान करते, उन्हें समर्थन सुनने की आवश्यकता नहीं रहती । सब देख लीजिए समर्थनको यद्यपि क्षणिकवादियोंने हेतुका ही एक रूप माना है लेकिन निर्दोष हेतुके प्रयोग मात्रसे उस हेतुके विषयमें कुछ भी समर्थन विवरण किए बिना ही ज्ञान साध्यकी सिद्धि हो जाती है तो हेतु समर्थनका प्रयोग करना अनर्थक कैसे न होगा

अन्यथानुपपन्न हेतुके प्रयोगसे साध्यार्थकी प्रतिपत्ति होजानेके कारण पक्षधर्मत्व आदिके प्रयोगकी व्यर्थताका क्षणिकवादमें प्रमाण - जब वही क्षणिकवादी कह रहे हैं कि विपक्ष व्यावृत्ति जिनका रूप है ऐसे हेतुका समर्थन यदि नहीं दिया जाता तो पक्षधर्मत्व सपक्ष स्वकी स्वयं रहनेपर ही वह हेतु साध्यका समर्थक नहीं बन पाता है, लेकिन निगमन आदिकका प्रयोग न भी करे तो भी हेतु साध्यका समर्थक बन जाता है । हेतुके समर्थन मात्रसे यह हेतु साध्यको सिद्ध करनेमें समर्थ हो जाता है । इससे सिद्ध है कि हेतुका समर्थन निगमन आदिकके प्रयोगसे बड़कर उपयोगी है । हम क्षणिक समाधानमें स्यादादी कहते हैं कि ऐसा कहकर क्षणिक सिद्धान्तानुयायी खुद अपने आप अपना विघात कर रहे हैं । यों ऐसा वाय तो पक्षधर्मत्व और सपक्ष-सत्त्व भी हेतुके अवयव नहीं बनते हैं । हेतुका लक्षण तो अन्यथानुपपत्ति ही प्रमाण सिद्ध होता है । अन्यथानुपपत्त्य उसे कहते हैं कि जिसके बिना जो न हो उसके होने पर साध्यकी सिद्धि अवश्य होती है । जैसे धुआँ देसकर अग्निकी सिद्ध कर देते हैं अनुमानसे तो उस धूममें अन्यथानुपपत्ति है अर्थात् अग्निके बिना धुआँ ही नहीं सकता । तो ऐसे ही जितने हेतु हैं वे यदि साध्यके बिना होने वाले नहीं हैं तो उन हेतुओंके होने में साध्यकी सिद्धि हो जाती है । तो यो हेतुका अन्यथानुपपन्नत्व लक्षण है और वही अन्यथानुपपन्न ही समर्थनरूप बनता है । अन्यथानुपपत्तिकी जो व्याख्या है साध्यके न होनेका जो विवरण किया जाता है वही समर्थन कहलाता है । विषयमें हेतुके न रहनेरूप समर्थनका विवरण भी अन्यथानुपपन्नत्वका विवरण है । ऐसे हेतुके वास्तवमें साध्यका ज्ञान होता है । अन्यथानुपपन्नका अर्थ यह है कि साध्यके बिना नहीं हो सकता साधन तो जो साधन साध्यके बिना कभी होता ही नहीं है तो वह साधन साध्य को अवश्य सिद्ध करता है । तो हेतुमें अन्यथानुपपत्तिकी विशेषता होनी चाहिए । उस में ही देह साध्यका ज्ञान होता है । तो जब अन्यथानुपपन्नत्वके होनेपर ही हेतु अपना प्रयोजन सिद्ध कर पाता है तो पक्षधर्मत्व आदिकके प्रयोग करनेपर जब उस वादीका असाधनाङ्ग वचन बन जायगा और निग्रह स्थान बन जायगा । क्षणिकवादी हेतुके

तीन स्वरूप मानते हैं । हेतुका पक्षमें रहना हेतुका सपक्षमें रहना और हेतुका विपक्ष में न रहना लेकिन जब हेतुके ग्रन्थानुपपत्त्यर्थ सिद्धि की जायगी कि साध्यके बिना न हो ऐसा है यह साधन भी यह साधन साध्यका समर्थ हेतु कहलाता है । सो इस ग्रन्थ नुपपत्तिरूप हेतुके प्रयोगमात्रसे अनुमानकी सिद्धि होगी तब पक्षधर्मत्व आदिक का प्रयोग करना भी ध्वन्याधिक्य हो जायगा, और उससे पराजय हो जायगी ।

प्रतिपाद्यानुरोधसे भी अतिरिक्त वचन कहनेका निग्रहस्थान माननेका आग्रह करनेपर इन आग्रहियोंके सिद्धान्तवचनमें भी पद पदपर वचनाधिक्य का प्रसंग यदि दाकाकार यह कहे कि जिसको सम्झाया जा रहा है ऐसे शिष्यके अनुरोधसे पक्षधर्मत्व आदिक कहा जाता है तो उस कथनसे निग्रह नहीं होता, पराजय नहीं होता । तो उत्तरमें कहते हैं कि यह बात निगमन आदिकके प्रयोगकी भी सम्झ लीजिय । प्रतिपाद्य पुरुष जिनको कि सम्झाया जाता है उसकी बुद्धि मद है या वह कुछ सम्झनेकी जिज्ञासा कर रहा है तो उसके अनुरोधम निगमन आदिकका प्रयोग भी करना निग्रहके लिए नहीं होता तब पक्षधर्मत्व आदिकके प्रयोगमें निगमन आदिक का प्रयोगसे कोई भी विशेषण नहीं रहती । जो बात पक्षधर्मत्वके सम्बन्धमें कह सकते हा वही बात निगमनके सम्बन्धमें भटित होती है । दाकाकार कहता है कि हमारा तो यही आग्रह है कि प्रतिपाद्यके अनुरोधसे भी यदि अतिरिक्त वचन बोले जाते हैं, अतिरिक्त प्रमाण नाङ्ग वचन है अर्थात् जो अनुमानका साधन करनेका अंग नहीं है उसका कथन है और इस प्रमाणाङ्ग वचन होनेसे वह सब निग्रह स्थान बन जाता है । अर्थात् इस तरह चाहे शिष्य मदबुद्धि हो अथवा उसका अनुरोध हो फिर भी निग्रह आदिकी यदि कोई बहुता है तो वह प्रमाणाङ्ग वचन है और इससे उसका पराजय निश्चित है । इस दाकामें उत्तरमें कहते हैं कि यदि यह ही हठ की जा रही है कि प्रतिपाद्यके अनुरोधसे भी कोई यदि अतिरिक्त वचन बोलना है तो वह प्रमाणाङ्ग वचन है और पराजयका साधन है, तो ये क्षणिकवादो स्वयं अपने सिद्धान्तकी बात देखे कि जब सब पदार्थोंका क्षणिकादिक एक सत्त्व हेतु उन्होंने अपने मनमर सिद्ध कर दिया कि सभी पदार्थोंकी नश्यतरता सिद्ध कर ली गई उसके बाद फिर दूसरा हेतु देना कि सभी पदार्थ शक्ति हैं विनाशक हैं अस्तित्वमान होनेसे तो क्या यह दूसरा हेतु प्रयोग वचनाधिक्य नहीं है और वचनाधिक्य होनेसे क्या वह प्रमाणाङ्ग वचन न हो जायगा । और इसके प्रयोगसे क्या पराजय न हो जायगी । इसके बाद भी और देखिये ! दो हेतुबोले भी सिद्ध कर दिया कि सम्मत् पदार्थ विनाशक हैं, पर उसके बाद और हेतु देना कि सम्मत् पदार्थ विनाशक हैं कृत्तक होनेसे । तो क्या यही तीसरा हेतु वचन प्रयोग भी अतिरिक्त कथन होनेसे अथ वनाङ्ग वचन है अतएव पराजयका पात्र है । इसके अतिरिक्त और भी सुनो—जब यह अनुमान प्रयोग किया कि सभी पदार्थ विनाशक हैं कृत्तक होनेसे तो कृत्तक राज्यका अर्थ क्या है । कृत्तक—चाहे कृत्तकहो अथवा कृत्तक कहो : "पदार्थक" इस सूत्रने क प्रत्यय कर दिया गया है अर्थात् कृत्तक होनेसे । इतना सम्झा

शब्द बोला इसके बजाय यह बोलना था कृत होनेसे ! कृतका भी अर्थ 'किया गया' है और कृतकका भी अर्थ 'किया गया' है। तो यहाँ क शब्दका देना क्या वचनाधिक्य नहीं है ? इसी प्रकार इस ी अनुमान प्रयोगमें जब यह हेतु देते हैं कि प्रयत्नात्तरोयक होनेसे। अर्थात् प्रयत्नके बाद होनेसे, तो यह शब्द भी सीधा प्रयत्नान्तरोयक है। प्रवचनमें क और जोड़ दिया तो क जोड़ना क्या वचनाधिक्य नहीं है ? वचनाधिक्य है। तो कितना असाधनाङ्ग वचन बाल दिया गया। तो यह सब वचन क्षणिकवादिकि पराजयके लिए ही होगा। और भी सुनिये, यदि यह अग्रह किया जाय कि शिष्टाधिके अनुरोधसे भी अनिरिक्त वचन कह देना असाधनाङ्ग वचन है और असाधनाङ्ग वचन है अतएव निरुद्धस्यान है और वह पराजयके लिए है, तो देखिये किसी अनुमानमें पक्ष धर्मत्व दिखाना भी असाधनाङ्ग वचन बनेगा, क्योंकि 'और शब्द सत् है' इस प्रकार तो अपने आप ही बात सिद्ध हो जाती है विधिवत् अनुमान प्रयोगसे तब हेतुके जो तीन लक्षण कहे हैं पक्षधर्मत्व, सपक्षधर्मत्व, विपक्षव्यावृत्ति इनमें पक्षधर्मत्व भी एक वचनाधिक्य हो गया, अतः यह मान लेना चाहिए कि जिस प्रकारसे शिष्ट्य सम्पन्न सके उस प्रकारसे वर्णन कर देना दोषमय बात नहीं है।

कृतकत्व उत्पत्तिमत्त्व हेतुके प्रयोगमें वचनाधिक्य न होनेका शकाकार द्वारा कथन—प्रव शकाकार कहता है कि जिस अद्वैतवादी योगाचारके सिद्धान्तमें निरुपाधिसत्त्व माना गया है। निरुपाधिका अर्थ है उपाधि रहित। जिस सत्त्वके साथ कुछ भी विशेषण नहीं लगाना है, केवल अस्तित्वमात्र ऐसा सत्त्व जिन क्षणिक वादिभोके यहाँ माना गया है उनको तो शुद्ध स्वभाव हेतुका ही प्रयोग किया जाता है। जैसे कि शब्द नक्षर है सत्त्व होनेसे। यो केवल विरुद्ध सत्त्व हेतु देकर ही शब्दही क्षणिकता सिद्ध कर दी जाती है, क्योंकि यह निर्विशेषण सत्त्वको भले प्रकार समझाता है। लेकिन जिसके सिद्धान्तमें अमिश्र विशेषण वाला सत्त्व प्रसिद्ध है उनको उत्पत्तिमत्त्व हेतु देकर क्षणिक सिद्ध किया है। याने सत्त्व निर्विशेषण है इसका तो अर्थ यह है कि सत्त्व केवल अस्तित्वमात्र है। उस सत्त्वमें कुछ अन्य बात न दिखाना सो तो है निरुपाधिमत्त्व और उस सत्त्व पदार्थमें कुछ और बात भी बताना यह कहनाता है उपाधि सहित सत्त्व। तो उपाधि है दो प्रकारकी—एक तो अमिश्र उपाधि। जो सत्त्व से अर्थान्तर नहीं है ऐसी उपाधि। और एक होती है मिश्र उपाधि—जो सत्त्वसे अर्थान्तरभूत है। जिसका विशेषण किसी अन्य पदार्थके योगसे लगाया गया है। तो इन दो प्रकारके विशेषणोंमेंसे अमिश्र विशेषणकी बात कह रहे हैं अभी कि जिसके सिद्धान्तमें अनर्थान्तरभूत विशेषण वाले सत्त्व प्रसिद्ध हैं उनके अनर्थान्तरभूत विशेषण से समझाया जाता है कि शब्द नक्षर है उत्पत्तिमान होनेसे। तो यहाँ ऐसा प्रतिपाद्य को समझाया जा रहा है कि इस अमिश्र विशेषणके द्वारा सम्पन्न सकते हैं तो यहाँ उत्पत्तिमान हेतु कहना अतिरिक्त वचन नहीं होता। वह साधनांग वचन ही है। किन्तु, जो पुरुष अर्थान्तरभूत विशेषण वाले सत्त्वको मानते हैं जैसे नैयायिक तो उन

को अर्थान्तरभूत विशेषणसे ही समझाया जायगा जैसे कि उनको समझानेके लिए अनुमान प्रयोग किया है शब्द नश्वर है कृतक होनेसे । यहाँ कृतक भिन्न विशेषण वाला कहा है । इसको यो समझिये कि कृतक वह है उस भावको जिसे पदका व्यापार अपेक्षित होता है । कृतकका अर्थ है किया गया होनेसे । किया गया वह बात परके व्यापारकी अपेक्षाको सिद्ध करता है । घड़ा किया गया इसके माथेने यह ही तो है कि उस घड़ेकी उत्पत्ति परके व्यापारसे हुई है । अस्तित्वने परके व्यापारकी अपेक्षा की अर्थात् दूरके व्यापार के प्राचीन है घड़ेका होता । तो जो लोग कृतक मानते हैं उनके प्रति कृतक हेतु देने के अनुमान प्रयोग किया गया है । इस कारण कृतकत्व हेतुका प्रयोग करना भी वचनाधिक नहीं है । अतिरिक्त वचन नहीं है अतएव यह भी समाधानार्थ नहीं है ।

क प्रत्ययसहित शब्दके प्रयोगमें और पक्षधर्मत्वके समर्थन प्रयोगमें वचनाविषय दोष न होनेका शकाकार द्वारा कथन अब कृतकत्व और प्रत्ययान्तर्रीयकत्वमें जो क शब्द जोड़ा गया है उस क शब्दकी बात सुनो । यह भी अतिरिक्त वचन नहीं है, क्योंकि क प्रत्यय होता है स्वार्थमें याने जिस शब्दका जो अर्थ अपने आप है उस ही अर्थको प्रसिद्ध कराने वाला है क प्रत्यय । ऐसे क प्रत्ययका कथन ऐसे पुरुषोंके प्रति किया जाता है जो क प्रत्यय वाले शब्दकी प्रसिद्धि होनेमें क प्रत्ययसहित शब्दसे अर्थ जन्दी समझने हैं । याने, क शब्दकी प्रसिद्धि वाले शब्दका जो उच्चारण और अनुसरण करते हैं ऐसे वादियोंके प्रति कृतकी जगह कृतक शब्द और अन्तर्रीयको जगह अन्तर्रीयक शब्दका प्रयोग कर देना अतिरिक्त वचन नहीं है । क्योंकि क महिष प्रयोग किए बिना उन वादियोंका सम्मेष नहीं होता । जिन वादियोंकी आदत क सहित प्रयोगकी पड़ी हुई है उन वादियोंके प्रति क शब्द सहित प्रयोग किया गया है । जो जिस जिस प्रकारके वादी होते हैं, जिस जिस प्रकारके कथन कहनेसे उस शब्द की प्रसिद्धि होती है, उनको उस ही प्रकारका प्रयोग करनेपर स्तब्ध होता है । अब पक्षधर्मत्वकी बात सुनो । जो समाधानकर्ताने यह कहा है कि पक्षधर्मत्वका दिखाना भी अतिरिक्त वचन हो जायगा सो सुनो—जब यह प्रयोग किया कि जो सत् है वह सब क्षणिक है जैसे कि घट । इतने शब्दके प्रयोगसे ही शब्द नामक पक्षमें निर्विवाद रूपसे सत्त्वका ज्ञान हो गया । हो गया हम भी मानते हैं, फिर भी और शब्द सत् है इस तरह पक्षधर्मत्वकी बात दिखाना अतिरिक्त वचन नहीं है, क्योंकि जो पुरुष पक्षधर्मत्व को दिखाने बिना शब्दमें सत्त्वकी बात समझनेके लिए असमर्थ हैं उन वादियोंके प्रति पक्षधर्मत्वकी बात दिखई गई है । और, जो पक्षधर्मत्वका प्रयोग किए बिना समर्थ सकते हैं उनके प्रति पक्षधर्मत्वकी बात नहीं भी कही जाती है । एक नीति है कि विद्वान् पुरुषोंको अपने शब्द बोलना चाहिए कि जितने शब्द कहनेसे वह अर्थका ग्रहण कर सके । तो जो नित्यवेदी हैं, अनुमान प्रयोगके कथनमें अतिकुशल हैं, ऐसे पुरुषोंको केवल हेतु ही कहना चाहिए तब यह सब प्रयोग किसीके पराजयके लिए नहीं बनता ।

इस प्रकार शाकाकारने अपने अनुमानको प्रसिद्ध करनेके लिए जो भी युक्तियाँ और शब्दोंका प्रयोग किया, उस सबका समर्थन किया कि ये सब अतिरिक्त वचन नहीं हैं अतएव वे सब प्रयोग पराजय करनेके लिए समर्थ नहीं हैं ।

अपने सिद्धान्तकी सिद्धिके प्रयोजनमें वचनाधिक्यको निग्रहस्थान न मानने वाले शाकाकारकी शाकाका समाधान — अब उक्त प्रकारसे शाका करने वाले क्षणिकवादियोंको समाधान दिया जाता है और उस समाधानके प्रसंगमें बड़े साधक साथ यह बात कहो जाती है नि देखिये । प्रतिपाद्य पु पाँके अनुरोधसे इतनी बातें इन क्षणिकवादियोंने मान लीं कि सत्त्व हेतु कहनेके बाद उत्पत्तिमत्त्व हेतुको कह देना अतिरिक्त वचन नहीं, फिर कृतकत्त्व हेतुका कहना भी अतिरिक्त वचन नहीं । क का प्रयोग करना भी अतिरिक्त वचन नहीं । इतने तक वचनोंको तो प्रतिपाद्यके अनुरोधम शाकाकारने साधनांग वचन मान लिया और इस प्रकारणमें एक बातको अन्वय विधि से साधर्म्य वचन बोला है या कहीं वैधर्म्य वचन कहनेके बाद साधर्म्य वचन बोल दिया जाय उसको नहीं चाहते, यह कितने आश्चर्यकी बात है । शिष्योंके ही समझानेके अभिप्रायसे एक ही बातको विधिरूपसे कहकर फिर निषेधरूपसे सम्झना देना कोई अतिरिक्त बात है क्या ? बाविर शिष्यको सत्य जान सम्झनेका ही तो प्रयत्न है । वह कैसे अतिरिक्त वचन हो जायगा ? और कैसे निग्रह स्थान बन जायगा ? इस नीतिसे ना इस प्रकारणमें निर्दोष वचन होनेसे भरहूत भगवान ही आहू हैं, अनेकान्त धामन अबाधित है, ऐसा साधर्म्य वचन कहकर फिर अगली कारिकामें वैधर्म्य वचनसे सत्त्वको सिद्ध किया है कि जो एकान्तवाद है वह प्रत्यक्षसे बाधित है । एकान्तवादकी बाधितता स्पष्ट समझ आनेसे अनेकान्तकी अबाधितताका ज्ञान दृढ होजा है । यह तो बड़ा सास प्रयोजन है । तो एक अनाईका जहाँ प्रयोजन है उसको सिद्ध करने वाला वचन क्षणिकव दो न चाहें और अपने लिए कितने ही अतिरिक्त वचनोंका साधसङ्ग मान ले यह अचरजकी ही तो बात है । और, प्रतिपाद्यके अनुरोधसे साधर्म्य वचन बोलकर वैधर्म्य वचन मानना यदि दृष्ट है फिर इस प्रकारणके निग्रहकी बात बताना अयुक्त ही है ।

उपयोगी वचन होनेपर भी समया निग्रहस्थान माननेपर पक्षधर्मत्व प्रदर्शनके भी निग्रहस्थानवत्ताकी प्रसक्ति — और भी देखिये उपयोगी होनेपर भी अतिरिक्त वचनको निग्रहस्थान मानने वाले क्षणिकवादियोंके यहाँ अनुमानमें पक्षधर्मत्व दिखाना भी निग्रह स्थान बन जायगा । जैसे कि अनुमान प्रयोग किया कि समस्त पदार्थ क्षणिक हैं सत्त्व होनेसे तो इतने ही मात्र कथनसे शब्दमें सत्त्वकी प्रतीति हो जानेसे अब “शब्द भी सत् है” इस प्रकार पक्षधर्मत्वका कहना ठीक हो जाता है । तो हेतुका जो अंग पक्षधर्मत्व बताया है उसका भी प्रदर्शन नहीं किया जा सकता है सर्वथा वचन अतिरिक्त निग्रहस्थान माननेसे इसी प्रकार त्रिलक्षण वचनका समर्थन

भी असाधनाङ्ग वचन बन जाता है। हेतुको अणिकवादियोंने त्रिलक्षण माना है तो ठीक है। याने जिस अनुमानका हेतु पक्षधर्मत्व, सपक्षसत्त्व, विपक्षव्यावृत्ति इन तीन विशेषणोंसे युक्त है वह हेतु सही माना गया है। तो त्रिलक्षण हेतु है और त्रिलक्षण हेतुको कहना चाहिए इतना माननेके बाद भी त्रिलक्षण हेतु बोल देनेसे साध्यकी सिद्धि हो गई। जब त्रिलक्षण हेतु वचन भी देनेसे साध्यकी सिद्धि हो गई तब त्रिलक्षण वचनका समर्थन करना यह तो अतिरिक्त वचन हो जायगा और अतिरिक्त वचन होनेसे असाधनाङ्ग वचन कहलाया और निग्रह स्थान बन गया और निग्रह स्थान बननेसे पराजय हो गया। यो त्रिलक्षण वचनका समर्थन करना भी अयुक्त हो जायगा। देखिये—पक्षधर्मत्व क्यों निग्रहस्थान है अतिरिक्त वचनकी हठ करने वालेके सिद्धान्तमें। क्योंकि "और शब्द सत् है" इस प्रकारका वचन कहे बिना भी हेतुके प्रयोग मात्रसे अनुमान प्रयोग कहनेसे ही शब्दमें सत्त्वकी प्रतीति हो गई। जिस बात का किसी भी शब्दसे ज्ञान हो जाता है उस बातको पुनः कहना वह अतिरिक्त वचन है और इस ही कारण यह निग्रह स्थान है। तो यो उपयोगी होनेपर भी अतिरिक्त वचनको असाधनाङ्ग वचन कहने वाले अणिकवादियोंके यहा पक्षधर्मत्वका समर्थन भी पराजयके लिए बन जायगा। अथवा प्रतिज्ञावचनकी तरह असाधनाङ्ग होनेपर भी यदि पक्षधर्मको निग्रह स्थान नहीं मानते, उसे शोभा और साधनाका साधक मानते हैं तो यो फिर प्रतिज्ञाका वचन आदिक भी निग्रहस्थान न बनेगा। प्रतिज्ञादि वचनको यदि असाधनाङ्ग कहते हो तो पक्षधर्मका दिखना भी असाधनाङ्ग वचन हो जायगा। तब पराजयके प्राप्त होनेसे पक्षधर्मत्व भी कहना अयुक्त बन गया।

सर्वथा अतिरिक्त वचनको असाधनाङ्ग वचन माननेपर त्रिलक्षण हेतुवचनके समर्थनकी निग्रहस्थानवत्ताकी प्रसिद्धि—निग्रहस्थानकी बात त्रिलक्षण वचनके समर्थनकी भी बन जाती है यदि अतिरिक्त वचनको सर्वथा असाधनाङ्ग मानते हैं। त्रिलक्षण हेतुको कहना यह तो युक्त मान लिया जायगा लेकिन उसका समर्थन किसलिये? जब त्रिलक्षण हेतुके कहने मात्रसे साध्यकी सिद्धि हो गई तो देखिये त्रिलक्षण वचनके समर्थन करनेके बिना भी अब यहाँ—हेतु साधनका अग्न बन गया। तो त्रिलक्षण वचनका समर्थन करना तो उपयोगी न रहा बल्कि प्रतिज्ञारूप वचनका कहना साधनका अग्न बन गया। कैसा भी अनुमान प्रयोग हो उसमें पक्ष और साध्य तो कहना ही पड़ना है। पक्षधर्मत्व हेतु सिद्ध करनेके लिए भी तो पक्षको कहना ही पड़ेगा। और साध्य जो सिद्ध करना है वह भी आवश्यक है और प्रतिज्ञा इस हीका नाम है। पक्ष, और साध्य दोनोंके कहनेका नाम प्रतिज्ञा है। तो कही प्रतिज्ञा वचनके बिना भी अनुमान बन सकता है क्या? प्रतिज्ञादि वचन भी साधनके अग्न सिद्ध हो जाते हैं। जो अपना इष्ट मत्वप्य सिद्ध करना है उसके अग्नको साधनाङ्ग कहते हैं। अन्यथा अर्थात् प्रतिज्ञादि वचनको साधनका अग्न न माननेपर त्रिलक्षण वचनका समर्थन भी प्रतिज्ञादि वचनकी तरह रराजयकी प्राप्ति का कारण हो जायगा।

इस कारण हमारे भीतर एक प्रकार का अविश्वास है कि यदि हमें सही शिक्षा मिलेगी तो हम सही निर्णय ले सकेंगे। हमें यह समझना चाहिए कि शिक्षा हमें सही निर्णय लेने में मदद कर सकती है, लेकिन हमें अपने अंदरूनी अविश्वास को दूर करना होगा। हमें यह समझना चाहिए कि शिक्षा हमें सही निर्णय लेने में मदद कर सकती है, लेकिन हमें अपने अंदरूनी अविश्वास को दूर करना होगा।

[illegible]



प्रपञ्ची विचारणा स्वपक्ष सिद्धि पर्यन्त है। तब यही सिद्ध हुआ ना कि जो विद्वन्गीपु पुण्य है, अपने पक्षकी सिद्धि करके जयकी इच्छा रखने वाले पुण्य है उनका कतंभ यह है कि अपने पक्षका साधन करें और परपक्षका दूषण करें, ता किसी भी हितकागी निष्ठाके कहने वाले आचार्योंका भी यही कतंभ है कि ये अपने पक्षका साधन करें और उपपक्षका अर्थात् अनिष्ट तत्त्वका दूषण दें।

साधर्म्य वैधर्म्य वचन द्वारा प्रकृत स्वपक्षसाधन व विपक्षवाचनके निर्देशकी उपयुक्तता—स्वपक्ष साधन व विपक्षदूषणकी कतंभनाकी नीतिसे अनुसार ग्रन्थकार स्वामी समतभद्राचार्यने साधर्म्यवचन और वैधर्म्य वचन दोनोंका प्रयोग किया है। प्रथम तो साधर्म्य वचन कहकर अपने पक्षका साधन किया। जैसे कि इस कारिकासे पहिलेकी कारिकामे कहा है कि हे घरहन ! तू तूम्हें ही निर्दोष हो। क्योंकि युक्ति वास्तवके अविच्छिन्न तुम्हारा वचन है जो स्वपक्ष साधन करके फिर इन कारिकामे वैधर्म्य वचन द्वारा परपक्षका दूषण दिया है कि जो हमारे अनन्त वासन की श्रमसे बाह्य हैं एकान्तवादके आदेशमें हैं उनका इष्ट तत्त्व प्रत्यक्षसे ही वाधित हो जाता है। तो जो प्रथम साधर्म्य वचन कहकर यद्यपि वैधर्म्य वचनकी बात गम्भिरमान थी, अपने आप सिद्ध हो जाने वाली थी। फिर भी पुरखोंके उपकारके लिए प्रयत्न करने वाले आचार्य साधर्म्य और वैधर्म्य दोनोंकी भी कहें जो उसमें दोष नहीं आता। सब मानो प्रभुकी ओरसे यह प्रदान हुआ कि सर्वथा एकान्तवादियोंका जो तो पुण्य पाप कर्म और परलोक सिद्ध होता है। सर्वथा एकान्तवादों की अनेक पुण्य पापकर्म और पुण्यपाप कर्मका फल परलोक आदिक तो मानते हैं। अतएव उनमें जो भ्रातृपक्षकी उपपत्ति होती है। फिर ही हमारा ही महत्त्व क्यों बताया जा रहा है ? ऐसा मानो प्रभुकी ओरसे प्रदान हुआ तो उसके समाधानमें आचार्य समतभद्र अब यह कारिका कह रहे हैं।

कुशलाकुशले कर्म परलोकश्च न वचिन् ,

एकान्तग्रहरक्तेषु नाथ स्वपरवैरिषु ॥ ८ ॥

एकान्तवादके आग्रहमे पुण्य पाप क्रिया परलोक आदिकी सिद्धिकी अनुपपत्ति—हे नाथ ! जो एकान्तवादके आग्रहसे व्यासक्त है ऐसे वादी एकान्तग्रहके ही कारण अपने ही वैरी हैं और दूसरोंके भी वैरी हो रहे हैं। उन एकान्तके आग्रहियोंमें किसीके भी पुण्य पापकर्म और परलोककी सिद्धि नहीं होती। कम तीन प्रकारके होते हैं—शारीरिक क्रियाभूतकर्म आध्यात्मिक क्रियाभूतकर्म और मानसिक क्रियाभूतकर्म। इसीकी श्रेण कहते हैं। और यह तीन प्रकारका योग कामयोग वचनयोग, मनोयोग ये आश्रय कहलाते हैं। आश्रय उसे करते हैं कि जिस योगसे कम आये। माने कर्मों आनेके कारणकी आश्रय कहते हैं वह आश्रय दो प्रकारका है—

एक कुशलाश्रय दूसरा अकुशलाश्रय । अर्थात् शुभ आश्रय और अशुभ आश्रय, सो यह सब व्यवस्था और परलोककी व्यवस्था एकान्तवादमे यथार्थरूपसे नहीं हो सकती । परलोक उसे कहते हैं कि मरण करके उत्पन्न होना एक मनुष्यको छोड़कर दूसरी गतिके प्राप्त करनेका नाम है प्रेत्यभाव उसे ही कहते हैं परलोक । और परलोकका कारण है धर्म अधर्म । सो धर्म अधर्मका भी नाम कारणमे कायका उपचार करनेसे परलोक रत्न दिया गया है । सो एकान्तग्रह रक्तोमे न तो शुभ अशुभ प्राप्त्यकी सिद्धि है और न धर्म अधर्म परलोककी सिद्धि है । और न मोक्ष स्वर्ग आदिककी सिद्धि है । जो अनित्य एकान्त नित्य एकान्त आदिकके अभिप्रायके परवश हुए हैं उन पुरुषोंमें किसी भी प्रकारसे इन तत्त्वोंकी निधि नहीं है ।

एकान्तवादाग्रहियोका स्ववैरित्व और परवैरित्व—एकान्तग्रहके अनुक्त पुरुष स्ववैरी भी है और परवैरी भी है । अपने आपके विरुद्धी तो यो है कि एकान्तवादके आग्रहमें उनके द्वारा स्वयं माने गए परलोक आदिक तत्त्वोंकी भी निधि नहीं होती । जैसे तत्त्वोपप्लव मानने वाले पुरुष स्ववैरी हैं । जिनका यह सिद्धान्त है कि तत्त्व है ही नहीं कुछ । तो यह जगत तत्त्वशून्य है यह प्रमाणसे सिद्ध न हो सकेगा, क्योंकि प्रमाण भी तत्त्व नहीं माना । तो इस प्रकार ज्ञानवादी पुरुष अपने आपके स्वयं वैरी हैं । यो ही एकान्तवादी पुरुष जो कुछ परलोक आदिक कहते हैं उसकी वे एकान्तवादके कारण सिद्धि नहीं कर सकते हैं । इस कारण वे स्वयंके वैरी हैं । अब यदि एकान्तवादाग्रही कोई कहे कि वे स्वयंके वैरी हैं यह बात भली प्रकार सिद्ध नहीं होती तो सुनो । एकान्तवादी पुरुष स्वयंके वैरी हैं । क्योंकि परवैरी होनेसे । एकान्तवादियोंके लिए यह सिद्धान्त है अनेकान्त । जो अनेकान्त शासनमें वैर रखते हैं वे अपने एकान्त वस्तुओंके भी विरोधी बनते हैं । इसका स्पष्ट करण सुनो । बीज तो स्व है और कौन पर है आप इसका विचार कीजिए । पुण्य पापकर्म, पुण्यपापकर्म का फल, सुख दुःख और शुभ अशुभके आश्रय और उस पुण्यपापसे सम्बन्ध है जिसका या धर्म अधर्मका कार्य कारण रूप है सम्बन्ध जिसका, ऐसे परलोक आदिक ये सब स्व कहलाते हैं । जो तत्त्व है, जिससे आत्माकी रक्षा होती हो, जिसके यथार्थ ज्ञान से आत्मा हेम उपादेयका त्याग और ग्रहण करके अपना लाभ पा सकता हो वे सब तत्त्व स्व हैं और उससे सम्बन्ध रखने वाले परलोक आदिक भी स्व हैं, क्योंकि इन सब बातोंको एकान्तवादियोंने स्वयं भी माना है । तो जो स्वयंको भी इष्ट हो वह स्वयंका स्व है और पर क्या है ? अनेकान्त । क्योंकि एकान्तवादियोंको अनेकान्त अनिष्ट है । तो ऐसे इस अनेकान्त शासनके विरोधी होनेका नाम है परवैरी होना । तो वे परवैरी हैं क्योंकि उन्होंने अनेकान्त शासनका प्रसिद्ध किया है । तो जो अनेकान्त शासनके विरोधी हैं ऐसे पुरुष अपने आपके शासनके भी वैरी हैं । यह बात सिद्ध होती है क्योंकि बमफल और उससे सम्बन्ध रखने वाला परलोक आदिक जो एकान्तवादियोंको प्रायः इष्ट है वह सब इष्ट तत्त्व अनेकान्तका प्रतिषेध करनेसे वाचित हो जाता है ।

अनेकान्त मतका भी समर्थन नहीं किया जा सकता है। जो अनेकान्तका निषेध करे वह कम परलोक आदिकको सिद्ध नहीं कर सकता इस कारण पर्वरी होनेसे वे अपने आपके भी वरी हैं यह बात सिद्ध होती है।

अनेकान्तके वादप्रतिषेधसे एकान्तवादोपकल्पित परलोकादिकी भ्रमिद्धि शकाकार कहते हैं कि शून्यवादियोंने और अद्वैतवादियोंने परलोक आदिकको माना ही नहीं है। तब यह कहना कैसे ठीक है कि समस्त एकान्तवादियोंको पुण्य पाप परलोक आदिक इष्ट है, क्योंकि शून्यवादियोंने तो कोई सत्त्व माना ही नहीं, यदि वे परलोक आदिक मान लेते हैं तो उनको शून्यवाद मग्राप्त हो जाता है, इसी प्रकार अद्वैतवादी भी पुण्य पाप प्रयोगादि मान लेते हैं तो वहाँ द्वैत आ जाता है, अतएव ये सब इनको अनिष्ट हैं। तो जब शून्यवादियोंको और अद्वैतवादियोंको पुण्य, पाप, कम परलोक आदि अनिष्ट हैं तो यह कहना युक्तिसंगत नहीं है कि एकान्तवादियोंने तो यह सब इष्ट है। इन शकाके उत्तरमें कहते हैं कि शून्यवादियोंने और अद्वैतवादियोंने भी किसी ढंग से प्रायः करके परलोक आदिक माना है। माया कहकर माना, मिथ्यारूप कहकर माना, किसी भी रूपमें इन सबने परलोक आदिकको माना है और जब तुमने भी, साक्षात्सत् तत्त्ववादियोंसे भी अपने ढंगका परलोक आदिक माना है तब यह कहना संगत हो जाता है कि अनेकान्तका प्रतिषेध करनेसे एकान्तवादियोंके अपने माने हुए परलोक आदिक भी सिद्ध नहीं होते।

अनेकान्तस्वरूपके प्रतिषेधने कर्म, परलोक आदिके प्रतिषेधकी अनिवार्यता शकाकार पूछते हैं कि अनेकान्तके प्रतिषेध करनेसे कर्म परलोक आदिक कैसे वाच्य हो जाते हैं? समाधानमें कहते हैं कि इन शून्यवादियों और अद्वैतवादियोंने क्रम अथवा अक्रम दोनों ही प्रकारोंमें उस परलोकादिक का सिद्ध नहीं कर पाया है। शून्यवादमें क्रम अथवा अक्रमकी कल्पना ही कैसे होती? अद्वैतवादमें यदि क्रमसे मानते हैं कुछ बात तो अद्वैत कैसे रहा? अक्रमसे मानते हैं तो सब कुछ एक साथ ही जानेकी आशय है। तो चाहे नित्य एकान्त मानें चाहे अनित्य एकान्त मानें या शून्यवाद मानें, किसी भी एकान्तवादमें क्रम और अक्रमका निषेध है, क्योंकि क्रम और अक्रम वहाँ ही सम्भवा जा सकता है जहाँ अनेकान्तका आलम्बन हो। अनेकान्तसे ही क्रम और अक्रम व्याप्त है। और जब अनेकान्तका प्रतिषेध करते हैं एकान्तवादी तो क्रम और अक्रमका प्रतिषेध स्वयं सिद्ध हो जाता है। क्योंकि व्यापक यदि निवृत्त हो जाता है तो वहाँ व्याप्य भी नहीं ठहर सकता। व्यापक है अनेकान्त और व्याप्य है क्रम अक्रम। अनेकान्तका प्रतिषेध करनेसे क्रम अक्रम भी नहीं ठहरना। क्योंकि अथवा क्रमके सम्बन्धमें जब यह पूछा जाय कि वस्तुवाच्य पदार्थोंमें काय क्रमसे होता है या एक साथ होता है? तब दोनों विकल्पोंमें समाधान नहीं। यदि क्रमसे होता है तब न नित्य एकान्त रह सका और न अनित्य एकान्त रह सका। यदि कहा जाय

कि एक साथ क्रिया होती है तो भूत भविष्यमें जितनी भी कार्यक्रियाएँ हो सकती हैं वे सबके सब एक साथ होने पड़ेगी। तब भी व्यवस्था नहीं बनती। तो यों क्रम और व्यवस्था निषेध हो जानेपर कार्यक्रिया भी निषिद्ध हो जाती है, क्योंकि कार्यक्रिया तो क्रम और क्रमसे व्याप्त है कुछ भी क्रिया होती हो उसमें क्रम और व्यवस्था निषेध करनेपर प्रयक्रिया न बन सके और कार्यक्रियाके न होनेमें पुण्य पाप या किसी भी प्रकारकी क्रिया बन नहीं सकती है क्योंकि कम कार्यक्रियामें व्यस्त है। कर्मका अर्थ वही है बाईं परिणति होना, कार्यक्रिया होना। तो जहाँ प्रयक्रिया नहीं है वहाँ किसी भी प्रकारका कर्म नहीं हो सकता।

अनेकान्तवादके प्रतिषेधसे एकान्तवादकी सिद्धि करनेकी अशक्यता—  
 और भी देखिये अनेकान्तके प्रतिषेध करनेसे दार्शनिक आदिक एकान्तका भी पराजय होता है। प्रयत्न जो लोग अनेकान्तकी नहीं मानते वे अपने दृष्ट दार्शनिक आदिक एकान्तकी भी सिद्ध नहीं कर सकते। क्योंकि दार्शनिक आदिक एकान्त अनेकान्तके अविनाभावी हैं किम तरह मा सुनो यह बातलाओ कि कोई एकान्तवाद यदि है तो यह एकान्तवाद भी एकान्तत्व धन स्वरूपमें है। और, क्या वह अनेकान्तवादके स्वरूप से भी है ? तब यहाँ जो कहना पड़ेगा कि एकान्तवादके स्वरूपसे सत्य है और अनेकान्तत्वसे असत्य है। 'सत्य' शब्द—इसमें अनेकान्तका प्रयोग आ गया अपने प्रायः काई भी अनेकान्तत्वसे निषेध करने चाहेंगे तो उसे अस्ति और नास्तिकता प्रयोग करना ही होगा कि इस सत्यमें यह अनेकान्तत्वसे नहीं है। तो हम तरह एकान्तवादकी सिद्धिका प्रयोग अनेकान्तका अविनाभावी है। यदि हम एकान्तवादसे अनेकान्तके अविनाभावी रूपसे नहीं परखते हैं तो एकान्तवादकी प्रयवा कार्यक्रियाकी व्यवस्था नहीं बन सकती। यो यह सिद्ध हुआ कि जो दासन अनेकान्त दासनका विरोधी है यह अपने दासनका भी विरोधी है। क्योंकि अनेकान्तका विरोध करनेसे अपना दृष्ट सत्यत्व नष्टका भी समर्थन नहीं कर सकता और जब मैं एकान्तवादो अनेकान्तके दौरे घन गए तब कर्मादिक तो हो न सकेंगे। क्योंकि कर्म क्रिया, परिणति, दनका आशय है अनेकान्त। और जब अनेकान्तके बैरो ही गए, अनेकान्त नागना ही नहीं पाएँगे तो कर्मकी परिणति की सिद्धि कैसे हो सकेगी ?

अनेकान्त दासनके प्रतिषेधमें दर्म, जप, तप, आचरण आदिकी अस्तिदि य अर्थता—अनेकान्तके न माननेपर कर्मादिक भी अनाश्रय ही रह जाते हैं और जब एकान्तवादमें कार्यक्रिया नहीं बन सकती है तब फिर तप, जप करना आदिक आचरण सत्य विफल हो जायेंगे क्योंकि जप, तप किए जाते हैं अपने कर्मोंके लक्ष्ये लिए तब जब परिणति ही सिद्ध नहीं हो रही तब जप तप आदिक आचरणको सन्देह निराशर हो गया। और हमें अपने ही सन्देह का अनुभव हो गया। हमका कारण यह है कि किसी भी एकान्तमें बाईं वह तत्त्वका एकान्त हो प्रयवा इसमें सबका एकान्त

हो, नित्य एकान्त हो, अनित्य एकान्त हो, किसी भी एकान्तमें कर्म आदिकका किसी भी अनुष्ठानसे किसी भी आचरणसे इस ससारी दश में आराम में प्रदुर्ग्व नहीं हो सकता। जैसे सर्वथा ही सत् मन लिया तब उसमें क्रियाकी उत्पत्तिका अवसर ही क्या ? उत्पत्ति तो होती ही है, जो न हो, उसकी। जहाँ सर्वथा ही सत् मान लिया वहाँ क्रिया काण्ड, अर्थ क्रियाकी उत्पत्तिका उपादान ही नहीं है और उपादानरहित कार्य कभी होता ही नहीं। जो लोग नित्य एकान्त मानते हैं वहाँ जब अपरिणामी है वह वस्तु तो परिणामनका, उत्पत्तिका अवसर ही क्या है ? जो सर्वथा अनित्य मानते हैं उनके भी कर्मकी सिद्ध नहीं होती अतएव एकान्तवादमें न अर्थक्रिया बनती है और न जप तप आदिक आचरणकी बात बनती है।

नित्येकान्तमें परलोक व्रत तप आदिकी अनुपपत्ति व क्षणिककान्तमें परलोकादिकी सिद्धिका शकाकार द्वारा कथन—अब यहाँ क्षणिकवादी योगाचार माध्यमिक जन शका करते हैं कि यदि, पुण्य पाप नामके किसी भी कर्मका किसी अनुष्ठानसे किसी आत्मासे ससारी दशमें यदि उत्पत्ति नहीं होती तो मत हो। अनुष्ठान भी क्या ? शरादिदिकका कोई व्यापार किया गया वही तो अनुष्ठान है। ऐसे अनुष्ठानसे यदि किसी ससारी जीवमें पुण्य पाप कर्मकी उत्पत्ति नहीं हो सकती है। जैसे कि उक्त विवरणमें आशेष किया गया है तो उत्पत्ति मत हो, पुण्य और पाप मत बनो हमको कुछ अनिष्ट नहीं है क्योंकि जो सर्वथा सत् है, अनादि अनन्त शाश्वत सद्भूत है ऐसे सबथा सत्में पुण्य और पाप नामक कर्मका उत्पन्न होना घटित ही नहीं होता। और, इसी प्रकार कर्मका जो फल है—शुभ गति मिलना, अथवा अशुभ गति मिलना, ऐसा जो परलोक मिलनेका फल है वह कर्मफल भी मत होना, क्योंकि कर्म को भी जैतोंने नित्य माना है। कार्माण जातिका एक द्रव्य है, उस द्रव्यको शाश्वत माना है, द्रव्य तो न मिटेगा। तो ये सबथा सत् कर्म भी है, तो उसका भी फल मत बनो, क्योंकि सबथा सत्में उत्पत्ति सम्भव नहीं है। इसी प्रकार तत्त्वज्ञान या आचरण आदिक भी मत बनो। जो मोक्षके लिए तत्त्वज्ञानका प्रयत्न किया जाता है या तत्त्वज्ञानका आचरण किया जाता है वह भी नहीं बन सकता और मत बनो, क्योंकि यहाँ भी सबथा सत्त्वकी बात मानी गई है। नित्य आत्मा परलोकादिक तो क्षणिकवादमें माने ही नहीं गया है। ऐसा परलोक नहीं माना गया क्षणिकवादमें कि कुछ था पहिले और उसका ही कुछ रूप बन गया, किन्तु था कुछ नहीं, एकदम नया आत्मा बन गया, तो इस प्रकार असत्की तो कारणसे उत्पत्ति हो सकती है जो पहिले असत् है, पीछे उसका प्रादुर्भाव देखा जाता है, किन्तु जो सत् है पहिलेसे तब उसके प्रादुर्भावका प्रश्न ही क्या है ? अब, कर्म कर्मफल परलोक तत्त्वज्ञान ये कुछ नहीं बनते तो मत बनो, असत् रूप मान करके इसकी उत्पत्ति मानी जा सकती है। इस प्रकार यहाँ शकाकार यह सिद्ध कर रहे हैं कि क्षणिक एकान्त माननेपर ही तत्त्वकी व्यवस्था बनती है अतएव याने नित्य सबथा सत् माननेपर यह सब कुछ भी नहीं बन सकता है।

उक्त शकाके समाधानमें सर्वथा असत् एकान्त माननेपर कर्म परलोक आदिके जन्मही असिद्धि व कल्पित मिथ्या प्रतिभासोके अनुपरमके प्रसङ्गका प्रतिपादन शकाकारका उक्त कथन युक्तिसंगत नहीं है कारण कि सर्वथा सत् माननेपर प्रत्यक्ष सर्वथा असत् माननेपर दोनों पक्षोंमें परलोक आदिको उत्पत्तिका विरोध समानरूपमें सिद्ध होता है। अर्थात् सर्वथा सत् मानें तो वहाँ भी परलोक आदिको उत्पत्ति नहीं बनती। और सर्वथा असत् मानें तो वहाँ भी परलोक आदिको उत्पत्ति नहीं बनती। केवल सर्वान्वयिकरूपसे स्वका सत्त्व माननेमें ही परलोक आदिक विरुद्ध होते हैं सो वाप नहीं, किन्तु सर्वथा प्रभाव माननेपर भी जैसे कि क्षणिकवादियोंने माना है कि असत्को उत्पत्ति होती है। तो यो सर्वथा प्रभाव माननेपर भी जन्म होना विरुद्ध रहेगा क्योंकि फिर तो जो मिथ्या प्रतिभास होते हैं उनका कभी उत्पत्ति (समाप्ति) ही न हो सकेगा। यदि सर्वथा सत् मानते हैं और फिर मिथ्या प्रतिभास मानें तो उनका विराप कब होगा। इसी प्रकार सर्वथा असत् माननेपर भी व्यलोक (मिथ्या) प्रतिभास माननेसे उनका विराप फिर कब होगा? शकाकार कहते हैं कि देखिये ज्ञान्यवादी माध्यमिकके सिद्धान्तमें स्वप्न दृश्यकी तरह जागृत दशामें भी जो मिथ्या प्रतिभास कर्मादिकके हो रहे हैं—पुण्यकर्म, पापकर्म—दिक किए जानेके जो मिथ्या प्रतिभास होते हैं उनके वही मिथ्या प्रतिभासोंके अनुपरमका प्रसङ्ग कैसे होगा? जैसे स्वप्नदशामें मिथ्या प्रतिभास देखा जाता है। कुछ है ही नहीं और जगत्, विह, पर्वत आदिक सब स्वप्नमें दिखा करते हैं। तो देखिये—य मिथ्या प्रतिभास सदा सो नहीं रहते, वे तो मिट ही जाते। स्वप्नमें भी मिट जाते और जगत्तर भी मिट ही जाते हैं। तो मिथ्या प्रतिभासोंमें मिट जानेका माहा है तो यो ही जागृत दशामें जो भ्रमस मिथ्या प्रतिभास हो रहे हैं वे भी मिट जायेंगे। जो प्रस मिथ्या प्रतिभासरूप कर्मादिकका अनुपरम प्रसङ्ग न आयेगा याने ये मिथ्याप्रतिभास न मिटते तभी जो तब न स येगे इस ही कारण उत्पत्ति कर्मादिकको उत्पत्ति मानना असिद्धि भी होता। याने ये कर्मादिक परलोकादिक वस्तुतः नहीं है कि वही वस्तु ही कोई धीरे धीरे उसका परलोक हुआ हो। किन्तु कल्पनसे ही यह सब उत्पत्ति समझा जाती है इसमें कोई विरोध नहीं जाता। उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह बात अनुचित नहीं है। इस कथनमें जो टप्पाहट्ट दिया है वह दृष्ट दृष्ट ग्राह्यम ही सिद्धि है। जैसे कि स्वप्नदशामें मिथ्या प्रतिभास ग्रहेणुके होनेके कारण भी उत्पत्ति उत्पत्ति ही वाप नहीं होगा, ऐसा प्रसङ्ग आ जाना है। इसी प्रकार जन्म/उत्पत्ति की भी मिथ्या प्रतिभास ही है स्वप्नमें ही ही वा जागृत दशामें ही भी ग्रहेणु है। इस कारण उत्पत्ति भी अनुपरम माने बना रहना ही रहेगा प्रसङ्ग समाप्त है। समाधानमें जागृत दशामें, पुण्य पाप आदिक क्रियाओंके मिथ्या प्रतिभास ही ही वस्तुतः ही ही सिद्ध करनेसे कि स्वप्नदशामें भी मिथ्या प्रतिभास

होते हैं उनका उपरम भी हो सकता है। अहेतुक होनेमें स्वप्नदशामें भी जो मिथ्या प्रतिभास होते हैं, उनका भी उपरम नहीं हो सकता। और, यदि अहेतुक मान लेते तब तो कार्य कारणभाव मानना और उपादान निमित्त मानना ये सब सिद्धान्त ही न ठहरेगा। तो स्वप्नदशामें भी जो झूठ बातें ज्ञानमें आती हैं वे भी अहेतुक होनेसे क्यों मिटना न चाहिए, यह प्रसंग आता है। तो शकामें जो उदाहरण दिया गया है वह उदाहरण साध्यसम असिद्ध है। अहेतुक ही स्वप्नदशाके मिथ्या प्रतिभास है और अहेतुक ही जागृत दशाके मिथ्या प्रतिभास हैं तो अहेतुकपनेकी अविशेषता होने- स्वप्न अवस्थामें भी मिथ्या प्रतिभासका अनुपरम होनेका प्रसंग आ रहा है।

शून्यवादमें मिथ्या प्रतिभासोंको अविद्याहेतुक मानकर स्वेष्टसिद्धिका अविकल प्रयास करनेका प्रतिपादन—शङ्काकार कहते हैं कि जो मिथ्या प्रतिभास है वह अहेतुक नहीं है। अविद्याकी वासनाके कारण वे हुए, तो अविद्या वासनाके कारणसे मिथ्या प्रतिभासकी उत्पत्ति होनेके कारण मिथ्या प्रतिभासको अहेतुक न कहा जायगा। इसके उत्तरमें कहते हैं कि अनादिकालीन जो अविद्या वासना है, जिसके कारणसे पहिले मिथ्या प्रतिभासोंकी उत्पत्ति कहकर उन प्रतिभासोंको अहेतुक सिद्ध करना चाहते हो वह अविद्या वासना सद्भूत है या असद्भूत है पहिले यह हो बताओ अनादि कालीन अविद्या वासना जब असत् रूप है तो वह मिथ्या प्रतिभासोंका कारण नहीं बन सकता। कारण कि जो सत् है, जिसकी सत्ता ही नहीं है वह किसी भी कार्य का कारण नहीं हो सकता। जैसे आकाशका पुण्य असत् है तो वह किसी भी कार्यका कारण नहीं हो सकता। यदि कहो कि अनादि अविद्या वासना सत् रूप है तो जब उस अविद्या वासनाको सत् रूप मान लिया तो सर्वथा शून्यवाद अब तो न रहा। अविद्या वासना तो सत् बन गया। शङ्काकार कहते हैं कि अविद्या वासना कल्पनासे सत् स्वरूप है इस कारणसे शून्यवादका अवतार बराबर सही रहता है क्योंकि अविद्या वासना परमायत्त सत् नहीं है, अतएव शून्यवाद ही रहा। अविद्या वासना तो कल्पनासे सत् है। तो इसके उत्तरमें कहते हैं कि यदि अनादि कालीन अविद्या वासना कल्पनासे ही सत् है, परमायत्तसे सत् नहीं है तो जो वास्तवमें है ही नहीं, परमायत्तसे असत् हो है वह अविद्या कैसे मिथ्या प्रतिभासका कारण हो सकता है? क्योंकि जो स्वरूपसे सत् हो वह ही कोई मिथ्या प्रतिभास को उत्पन्न करता हुआ देखा गया है। याने जो सत् प्रतिभास है उनको भी कोई सत् ही उत्पन्न कर सकता है, और जो मिथ्या प्रतिभास है उनको भी कोई स्वरूपसे सहित ही उत्पन्न कर सकता है। जैसे कि नेत्रमें तिमिरादिक रोग हुए तो मिथ्या प्रतिभास होने लगता है। जैसे एक चन्द्रके दो दिखने लगे या वस्तु पीली दिखने लगी आदिक कुछ भी मिथ्या प्रतिभास हो तो वह सभी तो है जब कि नेत्रमें तिमिर आदिक रोग हो रहे हैं। याने सत् रूप ही तिमिरादिक मिथ्या प्रतिभासोंको उत्पन्न करता है इस ही प्रकार सद् रूप ही कोई वस्तु मिथ्या प्रतिभासोंको उत्पन्न कर सकती है। असती अविद्या मिथ्या प्रतिभासोंको उत्पन्न करनेमें समर्थ नहीं

हो सकती। क्या असत् खरबिषाण किसी मिथ्या प्रतिभासको उत्पन्न कर सकता है ? तो जो असत् है वह मिथ्या प्रतिभासको उत्पन्न नहीं सकता। अविद्या मान ली गई है परमार्थसे असत् तो उसके कारणसे मिथ्या प्रतिभास नहीं हो सकता। और जब मिथ्या प्रतिभासका कोई कारण न बन सके तो सर्वशून्यवादियोंके यहाँ मिथ्या प्रतिभासको अनुपरम रहनेका प्रसंग आता ही है। उसका अनुमान प्रयोग बना लीजिए। सबशून्य-वादियोंके यहाँ मिथ्या प्रतिभासका उपरम नहीं हो सकता, क्योंकि मिथ्या प्रतिभास अहेतुक है।

नित्यैकान्त, शून्यैकान्त, ज्ञानक्षणैकान्त, ज्ञानार्थक्षणैकान्तादि एकान्त-वादोमे कर्म, परलोक अर्थक्रियाकी अनुपपत्ति—उक्त वर्णनसे यह सिद्ध होता है कि सर्वथा अभाव एकान्तमें अर्थात् शून्य एकान्तवादमे किसी भी कारणसे, किसी भी समय कहीं भी उत्पत्ति सम्भव नहीं हो सकती, क्योंकि वहाँ अनेकान्तका प्रतिषेध किया गया है। वस्तु है सदसदात्मक अर्थात् द्रव्यदृष्टिसे सत् रूप है पर्यायदृष्टिसे अणु पर्यायो की अपेक्षा अमूर्त रूप अनेकान्तका प्रतिषेध किया है सर्वथा शून्यवादियोंने अतएव वहाँ भी परलोकादिककी उत्पत्ति सम्भव नहीं होती। जो सर्वथा सत् मानत है तो वहाँ उत्पत्ति कैसे बने, क्योंकि उत्पत्ति यदि मान ली जाती है तो सर्वथा सत् नहीं ठहरता। वह पहिले कुछ था अब और कुछ बन गया। और बने तो सब रूपसे सत् तो न रहा। इसी तरह जो लोग सर्वथा अप्रत्यक्ष मानते हैं उनके यहाँ भी कार्य नहीं बन सकता क्योंकि कार्यके लिये उपादान चाहिए। उपादानरहित कोई भी कार्य नहीं देखे गए। घड़ा भी बना तो उसका उपादान मिट्टी तो है ही। मो यदि उपादान मान लिया जाना तो सर्वथा असत् तो न ठहरता फिर और जो केवल शून्यवादमें ही कार्य के जन्म न हो सकनेका दोष नहीं है, किन्तु जो लोग निरन्वय ज्ञान मानते हैं अर्थात् केवल अतस्तत्त्वका, ज्ञान क्षणका ही सिद्धान्त मानते हैं उनके यहाँ भी कार्यजन्मकी सिद्धि न होगी और जो लोग ज्ञानक्षण और अर्थक्षण अर्थात् अतस्तत्त्व और बहिस्तत्त्व दोनोंको ही निरन्वय सत् मानते हैं तो उनके सिद्धान्तमें भी कार्यकी उत्पत्ति नहीं होती क्योंकि तीनोंके यहाँ भी याने शून्यवादी, ज्ञान तत्त्ववादी और ज्ञान तथा बाह्य प्रत्यक्ष सिद्धान्त वाले इन तीनोंके वहाँ भी कार्यकी उत्पत्ति नहीं बन सकती परलोकादिक सिद्ध नहीं हो सकते। क्योंकि अहेतुकपना सबमें घटित हो रहा है। और, जहाँ अहेतुकता है वहाँ जन्म बनता नहीं। यदि अहेतुक होनेपर भी जन्म मान लिया जाय तो फिर उसके कार्यका कभी उपरम (खातमा) नहीं हो सकता है।

पूर्वक्षणसे उत्तरक्षणकी उत्पत्ति मानकर कार्यको सहेतुक सिद्ध करनेका शाकाकारका विफल प्रयास—अब शाकाकार कहते हैं कि अनस्तत्त्वका सिद्धान्त माननेवाले योगाचारके यहाँ तो यह बनाया है कि पूर्व विज्ञानसे उत्तर विज्ञानकी उत्पत्ति होती है और जो लोग अतस्तत्त्व और बहिस्तत्त्व दोनों को मानते

हैं याने ज्ञानक्षण और अर्थक्षण दोनोंका मानने वाले मोक्षान्तिक हैं उन क्षणिकवादियों के यहाँ माना गया है कि पूर्वं अर्थक्षणसे उत्तर अर्थक्षणकी उत्पत्ति होती है और पूर्वज्ञानक्षणसे उत्तर ज्ञानक्षणकी उत्पत्ति होती है। उसकारण इन दोनों क्षणिक-वादियोंके यहाँ कार्यानिष्कारण कैसे कहा जा सकता है ? देखो ! जो लोग क्षणिक ज्ञानमात्र ही सत्य मानते हैं उनके पक्ष तो उस ज्ञानमें पहिले जो ज्ञान हुआ था उसमें उत्तर ज्ञानक्षणकी उत्पत्ति हुई है और तो प्रचेतन पदार्थक्षणकी भी उत्पत्ति मानते हैं जैसे नील तो नील अब जो उत्पन्न हुआ है उससे पहिले जो नील था उससे उत्पत्ति हुई है। यों पूर्वक्षणद्यसे उत्तरक्षणकी उत्पत्ति मानते हैं फिर योगाचार और सौत्रान्तिकोंके यहाँ क्षणसे कार्यको निष्कारण कैसे कहा जा सकता है ? इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि जो लोग पूर्वक्षणसे याने पूर्वक्षणक्षयसे उत्तर क्षणकी उत्पत्ति मानते हैं यह बनायें कि पूर्वक्षणरूप कारण क्या कार्यके सम्बन्धको पाये बिना ही कार्य कर देना है या कार्यके सम्बन्धको पा करके कार्य किया करता है ? जैसे तीमरे मिनटका कारण चौथे मिनटके कार्यको उत्पन्न करता है ऐसा जो मान रहे हैं तो वे यह बनायें कि तीमरे मिनटका कारण चौथे मिनटके कार्यको पाकर चौथा मिनट पाकर करता है या चौथा मिनट पाये बिना कर डालता है ? इन विकल्पोंमेंसे यदि यह कहा जाय कि कार्यके समयको प्राप्त नहीं करता पूर्वक्षण और वह कारण कार्यको कर देता है तो यह बात विल्कुल अविज्ञ है। कार्यके समयको प्राप्त न करने वाले पदार्थमें कारणपत्ता नहीं बन सकता है। जो पदार्थ कार्यके समय रह ही नहीं सकता वह क यका कारण कैसे बन सकेगा, अन्यथा विरालके अतीत पदार्थ भी किसीका कारण बन जाय। जैसे १० मिनट पहिलेका पदार्थ १० मिनट बादके कार्यका कारण तो नहीं होता। क्यों नहीं होता कि कार्यके समयमें वह कारण ही नहीं है। तो यों ही तीसरे मिनटमें रहनेवाला कारण जब चौथे मिनटमें रहता ही नहीं तो चौथे मिनटके कार्यको कैसे कर सकेगा ? यदि दूसरा विकल्प मानते हो कि कार्यके समयमें प्राप्त हुए कारणमें भी कारणपत्ता देखा जाता है तो वह बात विल्कुल गलत है। कार्यके समयमें जो जो पदार्थ उद्योका त्यों उपस्थित है तो वह कारण ही नहीं बन सकता। जैसे बछड़ेके शिरमें दो सींग उत्पन्न होते हैं दाहिना और बायाँ, तो वे दोनों एक साथ हैं ना, तो समान समयमें रहने वाले उन दो सींगोंमें क्या यह निर्णय है कि दाहिने सींगकी उत्पत्ति होनेमें बायाँ सींग कारण है या बायाँ सींगकी उत्पत्ति होनेमें दाहिना सींग कारण है ? तो जो एक समय में उपस्थित हो उनमें कार्य कारणपत्ता कैसे बनेगा ? अन्यथा अर्थात् कार्यकालमें आये हुए पदार्थोंको बिना निश्चयके कारण बना दीजिए कार्यके समयमें रहने मात्रसे याने उसमें कारणपत्ता मान लिया जाय तो समान समयमें रहने वाले विषयमें जितने भी पदार्थ हैं वे सब कार्यमें कारण बन बैठेंगे ? अतः पूर्वक्षण उत्तरक्षणके कार्यका कारण है, वह बात सिद्ध नहीं होती।

यद्वाभाव होनेपर यद्वाभाव वाले कार्यमें कारणपत्तेके नियमकी

क्षणिकवादमें अस्तिद्धि—अब साक्षात्कार कहते हैं कि बात यह है कि जिसके होनेपर कार्य हो सो जिनके न होनेपर कार्य न हो, वही तो कारण बन सकता है। कार्यके समय सारे विपक्षके पदार्थ हैं, फिर भी सब कारण न बनेंगे। कार्यके साथ जिसका अवयवविपक्षिक है वह ही कारण बन सकता है। इस कल्पनापर समाधान करते हैं कि देखिए ! जिसका कारणरूपसे माना है क्षणिकवादिोंने अर्थात् पूर्वक्षण, सो पूर्व-क्षणके होनेपर उत्तरक्षणरूप कार्य तो हुआ नहीं और उत्तरक्षणरूप कार्य स्वयं ही पूर्वक्षणरूप कारणके बिना ही गया तो इससे यह सिद्ध कि पूर्वक्षणका उत्तरक्षण कार्य नहीं है। उत्तर क्षणरूप कार्य में पूर्वक्षणका कारणरूपका सिद्ध नहीं होता। जैसे कि अन्य कार्य। अन्य कार्योंका पूर्वक्षण कारण तो नहीं है। क्योंकि उसके होनेपर अन्य कार्य हो नहीं रहे। और उस पूर्वक्षणके न होनेपर विपक्षके सारे अन्य कार्य स्वयं हो रहे तो इस कारणसे जैसे अन्य कार्यों का कारण पूर्वक्षण नहीं है उस ही प्रकार किन्हीं उत्तरक्षणका भी पूर्वक्षण कारण नहीं है क्योंकि अब पूर्वक्षणके समावर्तमें भी उत्तर-क्षणकी उत्पत्ति होगी अथवा उत्तरक्षणरूप कार्य में पूर्वक्षणका कार्य नहीं सिद्ध होता है क्योंकि पूर्वक्षणके न होनेपर भी वह उत्तरक्षणरूप कार्य बन गया। अर्थात् पूर्वक्षण के रहते मते तो उत्तरक्षण वाला कार्य हुआ नहीं, और, पूर्वक्षणवर्ति कारणके न रहनेपर अब उत्तरक्षणवर्ति कार्य होगया। इससे सिद्ध है कि पूर्वक्षण और उत्तरक्षणमें कारण कायपना नहीं है।

पूर्वक्षणके क्षयके अनन्तर कार्योत्पत्तिका नियम माननेकी अस्तिद्धि—अब साक्षात्कार कहते हैं कि देखिये पूर्वक्षणके अनन्तर कार्य ही तो सम्भव होता है। पूर्व समयमें जो पदार्थ या अब उत्तर समयमें जो कुछ होगा वह उसका कार्य ही तो होगा, इससे समाधानमें कहते हैं कि यह बात यो सगठ नहीं कि यह नियम यदि बताया जाय कि पूर्वक्षणके अनन्तर कार्य होता ही है तो फिर अन्य समयमें वह कार्य क्यों नहीं होता ? जैसे कि तीसरे मिनटका पदार्थ बीस मिनटके कार्यका कारण बनता है तो अर्थ तो यही हुआ ना कि जब तीसरे मिनटका पदार्थ न रहा तब बीस मिनटका कार्य बना। तो शेष ७५ मिनट मिनटमें भी वह तँ सरे मिनट वाला कारणभूत पदार्थ नहीं है। तो अब ये सारे कार्य जो उस तीसरे मिनटके कार्य क्यों नहीं कह-सकते हैं ? क्योंकि पूर्वक्षणका समावर्त तो अस्तिद्धिमें अब सदा ही बना हुआ है। तो अस्तिद्धिमें सारे पदार्थ फिर कार्य कहलाते लगेंगे। अतः यह युक्ति भी ठीक नहीं है कि पूर्वक्षणके अनन्तर ही कार्य निश्चय जाना है। अब साक्षात्कार कहता है कि कुछ कार्य ऐसे भी होते हैं कि वास्तविकमें भी हो जाता करते हैं। जैसे गूँदीका विष या पादल कुत्तेका दिव, इनका अन्तर बहुत समय बाद होता है। पागल कुत्तेने घात्र उभा हो किसीको तो उसके बिगड़ा घर ८-१० सालके बाद भी हो जाता है। इसी प्रकार गूँदीरे विषका भी मुरग्न समय नहीं होता। किन्तु कुछ महीने बाद उसके विषका बिहार होता है। तो देखिये कि कारणके क्षयके महीने क्यों बाद भी उसका कार्य

देखा जाता है। सो यो आक्षेप करना कि पूर्वक्षणका क्षय यदि उत्तर क्षणके कार्यका कारण है तो अन्य कलमे काय क्यों नहीं बन जाता यह कहना आक्षेप देना ठीक नहीं है। वन भी जाते हैं बितने हो कार्य बहुत बहुत समयके बाद। और, भी देखिये हाथकी रेखाये तो आज नजर आ रही है और वे रेखायें बताती हैं कि यह पुरुष १०५ वर्ष बाद राजा होगा। तो बहुत भविष्यके राजपदका कारण बहुत भविष्यके काम का भी कारण बन जाता है। इस शाकाके उत्तरमें कहते हैं कि अब देख लो बात यहाँ यह आ गई कि समय कारणके होनेपर कार्य नहीं हुआ और फिर कालान्तरमें वह कार्य हुआ और, इस तरह कार्यकी उत्पत्ति मान रहे हैं। तो फिर नित्य पदार्थमें अथक्रिया बन सके इसके विरोधकी बात नहीं रहती है।

सर्वथा नित्यवाद और सर्वथा क्षणिकवाद दोनोंमें अर्थक्रियाकी असिद्धि—नित्यमें तो अर्थपना होनेसे अर्थात् सदा सत्त्व होनेसे कार्यकी उत्पत्ति घटित नहीं होती है। क्योंकि नित्यमें क्रियाका विरोध है, नित्य है तो क्रिया और परिणति कैसे सम्भव होती? यह बात कहते हो तो क्षणिकसिद्धान्तमें भी असत्त्वके कारण अर्थक्रिया नहीं बन सकती। जब कुछ है ही नहीं, तो अर्थक्रिया कहाँसे बन सकेगी? कायके प्रति तो सत्त्व भी अकारण है और असत्त्व भी अकारण है। सदा सत् रहे उससे जैसे काय नहीं मानते। इस ही प्रकार कुछ भी नहीं है और एकदम कुछ कार्य बन जाय यह भी बात नहीं बन सकती है। इस कारण पूर्वक्षणसे उत्तरक्षणकी उत्पत्ति होती है। यह कहना भी अयुक्त है। जब अपनी सत्ताके सम्बन्धसे पहिले व पीछे याने पूर्वक्षणवर्ती जो कारणभूत पदार्थ है उसकी सत्तासे पहिले या पीछे जब कारण रहा हो नहीं तो अपने ही कालमें नियतरूपमें होने वाली अर्थक्रिया उत्पन्न हो जाय और सदा रहने वाले कायमें अर्थक्रिया न हो यह नियम नहीं बन सकता है। जब नित्यमें अर्थात् क्रियाका विरोध करते हो तो अनित्य माननेपर असत् माननेपर भी अर्थक्रिया नहीं बन सकती।

कारणसामर्थ्यपेक्षता आदि विज्ञेयणोंसे भी सर्वथा नित्यपक्षकी भाँति सर्वथा क्षणिकपक्षमें भी स्वकालनियत अर्थक्रियाकी उपपत्तिकी सिद्धिका अभाव—क्षणिकवादी यहाँ कह रहे हैं कि कारणके सामर्थ्यकी अपेक्षा करने वाले फलमें कालका नियम बन जायगा अर्थात् अथक्रिया अपने वर्तमान कालमें नियत उत्पन्न हो जायगी अतः पदार्थोंको सर्वथा क्षणिक माननेपर भी अर्थ क्रियाका विरोध नहीं होता। इस शाकाके उत्तरमें कहते हैं कि ऐसा समाधान तो नित्य एकात्मत्वमें भी दिया जा सकता है। जैसे कि क्षणिकवादियोंके मनमें क्षणिक कारण ऐसे कार्यका उत्पन्न कर देता है कि जो जिन समय जिस जगह जिस ढंगसे उत्पन्न होने वाला काय है उसको उस समय उस जगह उस ढंगसे कारण उत्पन्न कर देता है। कारणमें इन ही प्रकारका सामर्थ्य पड़ा हुआ है, सो कारण सामर्थ्यकी अपेक्षा करने वाले कार्यमें

स्वकालका नियम सिद्ध हो जाता है। इस प्रकार क्षणिकवादी जैसे कालका नियम अपने सिद्धान्तमें मानता है इन ही प्रकार नित्य होता हुआ भी कारण जो जिस समय जिस जगह जिस प्रकार फल उत्पन्न होने वाला है उसकी उस जगह उस ढंगसे वह नित्य कारण उत्पन्न कर देता है क्योंकि उस नित्य कारणके सामर्थ्यकी अपेक्षा करने वाले फलमें कालका नियम बन जाता है। ऐसी कल्पना यहाँ क्या कही नहीं जा सकती। सो कारण सामर्थ्यकी अपेक्षा बताकर कार्यमें काल नियमकी कल्पना करना क्षणिकवादमें युक्तिसंगत नहीं है। शकाकार कहते हैं कि जहाँ वस्तु नित्य मानी जाएगी है वहाँ उस प्रत्येक कार्यके प्रति उस नित्य वस्तुमें सामर्थ्यका भेद मानना पड़ेगा। और सामर्थ्यका भेद होनेसे वह वस्तु नित्य न रहेगी। अनित्य बन जायगी। अतएव नित्यपक्षमें अर्थक्रिया उत्पन्न नहीं हो सकती। इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि इस तरह तो क्षणिकपक्षमें भी एक कारण एक साथ अनेक कार्योंको करने वाला होता है ना। तो प्रत्येक कार्यके प्रति सामर्थ्य भेद कारणमें या जानेका प्रसंग या जायगा। क्षणिकवर्ती एक कारणमें कारण स्वभावका भेद न मानने वाले क्षणिकवादियोंके यहाँ या स्वभावकार भेद बन रहे ऐसे नाना कार्योंकी उत्पत्ति मान ली जाए तो इस तरह कूटस्थ नित्यमें भी एक ही कारण होनेपर और अविन्न वा स्वतन्त्र होनेपर भी नाना कार्योंकी उत्पत्ति क्रमसे क्यों न मान ली जायगी ? जैसे कि क्षणिकवादमें कारण तो एक है और वह क्षणिक है—अनेक कार्योंकी उत्पत्ति हुई है। तो अनेक कार्योंकी उत्पत्ति होनेपर भी उस कारणमें स्वभाव भेद नहीं माना जा रहा। तो भेद स्वभावी एक कारणसे जैसे नाना कार्य उत्पन्न हो गए क्षणिकपक्षमें इसी तरह नित्यपक्षमें भी भेद स्वभावी अर्थात् त्रिकाल भेद स्वभाव रखने वाले एक कारणसे क्रमसे अनेक कार्योंकी उत्पत्ति क्यों न हो जायगी। क्योंकि नित्य भी उस ही प्रकार एक स्वभाव वाला बन जायगा। जैसे कि क्षणिक पक्षमें क्षणवर्ती एक कारणको एक स्वभाव वाला मान लिया गया है।

सर्वथा नित्यपक्षकी भाँति सर्वथा क्षणिकपक्षमें भी उत्पत्तिके नामकी अमंगलता—अब यहाँ क्षणिकवादी शका करते हैं कि हे स्याद्वादी जनो ! नित्यपक्षकी उत्पत्तिका ही तो नाम कैसे बन सकता है ? उत्तरमें कहते हैं कि इसी प्रकार प्रवन क्षणिकपक्षमें भी उठाया जा सकता है, क्योंकि सर्वथा सत् अथवा सर्वथा असत् इन दोनों पक्षोंमें अर्थक्रिया यानि उत्पत्तिका नाम नहीं बन सकता है। सर्वथा सत् अर्थात् नित्य पदार्थमें उत्पत्तिका नाम तो यो नहीं बनता कि वह तो अनादि अनन्त सत् ही है, जैसे कि आत्मा अनादि अनन्त सत् है तो उसकी उत्पत्तिकी बात तो नहीं बनती। और सर्वथा असत् पक्षमें अर्थात् क्षणिकपक्षमें कि कुछ न था और सत् बन गया ऐसे सर्वथा असत् पक्षमें भी उत्पत्तिका नाम नहीं बनता। जैसे आकाश फूल असत् है तो उसकी उत्पत्तिका नाम कैसे बन सकता है। अतः नित्य कैसे उत्पन्न होगा सर्वथा सत् होनेसे नित्यपक्षकी तरह, यानि आत्माकी तरह। यह प्रश्न तो उठा दिया जाय और

यह प्रश्न न उत्तर हो कि क्षणिक भी कैसे उत्तर हो सकता है, सर्वथा प्रसन्न होनेमें, आकाश पुण्यकी तरह, यह तो केवल पक्षपात मात्र है सबथा नित्य पक्षमें भी उत्पत्ति का नाम नहीं बन सकता और सर्वथा क्षणिक पक्षमें भी उत्पत्तिका नाम नहीं बन सकता जो नित्य है उसमें सुख दुःख आदिक अनेक गुणान्तरोंकी स्वीकार करना क्रम से प्राप्त करने वाले उन सुख दुःख आदिकों परिणामने वाले किंस तरह विरोध हो जायगी। अर्थात् विरुद्ध नहीं हो सकता। सत् है, नित्य है लेकिन वह क्रम क्रमसे सुख दुःखादिक अनेक गुणोंका वह प्राप्त कर रहा है। फिर उसमें उत्पत्तिका, अद्य-क्रियाका क्या विरोध है। पर्यायकी ही तो उत्पत्ति बतायी जा रही है।

नित्य पदार्थ में अर्थक्रिया माननेपर एकत्वके विरोधका शकाकार द्वारा विवरण — शकाकार कसते हैं कि देखिये परिणामनहार उस नित्यमें एकत्वका विरोध आ जाता है। वह निश्चय यदि उन गुणान्तरोंकी ग्रहण कर रहा है तो अब वह एक कैसे रह सकेगा? वह नित्य आत्मादि पदार्थ गुणान्तरोंके ग्रहणको जैसे एक ज्ञानसे अन्य ज्ञानके सम्भावना करना या सुख दुःखादिकका ग्रहण करना इन सब गुणान्तरोंके ग्रहणको यदि क्रमसे अनुभवता है तो यह बताओ कि वह नित्य आत्मादि पदार्थ गुणान्तरोंके आधानकी क्या एक स्वभावसे अनुभवता है या अनेक स्वभावसे अनुभवता है? यहाँ यह प्रश्न किया जा रहा है कि नित्य पदार्थ यदि अनेक गुणोंको ग्रहण कर रहा है तो वह क्रमसे ग्रहण कर रहा है या अक्रमसे ग्रहण कर रहा? क्रमसे ग्रहण कर रहा, ऐसा पक्ष स्वीकार करनेपर दो विकल्प किए जा रहे हैं कि वे नित्य आत्मादि पदार्थ गुणान्तरोंको क्रमसे जो अनुभव रहे हैं तो क्या एक स्वभावसे अनुभव रहे हैं या अनेक स्वभावसे? यदि कहो कि वे नित्य आत्मादि पदार्थ गुणान्तर, सुख, दुःख आदिक अनेक गुणोंकी एक स्वभावसे अनुभवते हैं तब तो उन आत्मादि नित्य पदार्थोंकी एक स्वभाव माननेकी आपत्ति आ जायगी। तब फिर अनेक गुण तो न रहेंगे। और एक स्वभावसे अनुभवनेपर एक स्वभावताकी बात होनेसे फिर नित्य पदार्थ निरर्थक बन जायेंगे अर्थात् वे किसाके भी कारण नहीं होंगे। फिर गुणान्तरोंके अनुभव करनेका नियम नहीं बन सकता है। एक स्वभावसे गुणान्तर यदि उत्तर हो गए तब तो वे ज्ञान, सुख दुःखादिक अनेक न रहेंगे, क्योंकि अनुभवन ग्रहण परिणामन तो एक स्वभावसे हो रहा है। यदि कहो कि अनेक स्वभावसे उसका अनुभव होता है तब नित्य पदार्थमें उस आत्मा में एक स्वभावता कैसे रहेगी। अनेक स्वभावोंका उस नित्य पदार्थमें भेद होनेसे उस नित्यका एकरूप मान लेनेकी बात कहो तो इसका अनेक स्वभाव ही किम रहेगा? यदि कहो कि अनेक स्वभावका उस नित्य पदार्थमें सम्बन्ध है तो उस सम्बन्धकी कल्पनासे सम्बन्ध भी नित्य स्वभावके द्वारा गुणान्तरोंके ग्रहण करनेके अनुभवका कारण होता है। तो क्या एक स्वभावसे होता है या अनेक स्वभावसे होता है। इस तरह पूर्ववत् प्रश्न और प्रत्यक्ष दोष आपत्ति। इस कारण नित्य पदार्थमें उत्पत्ति माननेपर या गुणान्तरोंका ग्रहण, क्रमसे माननेपर

एकस्वका विरोध हो जायगा । अब वह नित्य पदार्थ एक न रह सका और एक साथ गुणान्तरोका ग्रहण माननेपर फिर दूसरे समयमें काय न रहेगा, और शून्यताका दोष आ जायगा ।

गुणोन्तरोके आधानमें एकस्वभाव या अनेक स्वभाव आदि विकल्पो की जानक्षणमें भी उत्पत्ति होनेसे क्षणिकवादमें भी कर्मादिकी अनुपपत्ति—उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि ऐसे शकाचार केवल दूषणाभासके ही कहने वाले हैं । क्योंकि शकाकारने जो परपक्षका दूषण बताया है वह दूषण शकाकारके पक्षमें भी समान बैठता है । स्वयं क्षणिकवादियोंके द्वारा माना गया जो एक ज्ञान है उस ज्ञानमें ग्राह्याकार और ग्राहकाकार मानना यह क्या एकको अनेक स्वभावात्मक नहीं माना जा रहा है । सो उक्त प्रकार जो शका करे कि एकमें अनेकका आधान एक स्वभावसे हाता है या अनेक स्वभावसे ? सो इसी तरहसे तो इस ग्राह्य और ग्राहकाकारकी नानाकृता भी एक ज्ञानमें नहीं बन सकती । क्योंकि जैसे जैस प्रश्न शकाकारने नित्य पक्षमें किये हैं वे ही प्रश्न इस चित्रज्ञानके सम्बन्धमें भी हो सकते हैं । अथवा चित्रज्ञानकी भी बात छोड़िये, ज्ञान स्वयं ग्राहक है और उसमें ग्राह्याकार भिन्नकृता है । तो उनसे पूछा जा सकता है कि वह एक ज्ञान जो नानाकृतियोंको ग्रहण करता है सो क्या एक स्वभावसे करता है या अनेक स्वभावसे करता है ? एक स्वभावसे करे तब तो ज्ञान एक, स्वभाव ही रह जायेगा । वहाँ ग्राह्याकार और ग्राहकाकार ये भेद न टिक सकेंगे । यदि वह अनेक स्वभावसे ग्राह्याकार व ग्राहकाकारको ग्रहण करता है तो वह ज्ञान अनेकरूप बन जायगा तथा वे अनेक—स्वभाव उस एक से भिन्न हैं या अभिन्न हैं ? ऐसा प्रश्न किया जा नेपर अनेक स्वभाव, एकान्तवादमें सिद्ध नहीं होते । सो वे अनेक ही कहलायेंगे । यदि क्षणवर्ती ज्ञानके ग्राह्य और ग्राहकाकारकी विधेरूपता न माननेकी बात कहे कोई तो माननेमें तो वस्तुस्वरूप नहीं बनता । सम्बद्धित ज्ञानमें प्रत्येक ज्ञानमें ग्राह्याकार और ग्राहकाकारके विवेकको अथात् उनकी अलग-अलग रूपाका धारण करने वाली ज्ञानमें अपने आप यह प्राप्त हो जाता है कि उनमें ग्राह्याकार भी है और ग्राहकाकार भी है । इसका तात्पर्य यह है कि कदाचित् क्षणिकवादो यह कहें कि इस एक ज्ञानमें ग्राह्याकार और ग्राहकाकार रूप विश्वरूपा नहीं है । वह तो क्षणिक है, एक समयकी सत्ता वाला है हम ज्ञानमें प्राप्त और ग्राहकाकार को न मानेंगे, उस मन्तव्यके सम्बन्धमें यह बात दिखाई जा रही है कि अपने निश्चय न माननेकी बात नहीं बन सकती है । यह कोई ज्ञान है तो ज्ञानका अर्थ ज्ञान ही । उन ज्ञानका भाव क्या रहेगा पक्षोत्पन्न ग्राह्याकार और ग्राहकाकारके भेदको वह धारण किए हुए होगा तब ही उनमें सम्बेदयपना अयेगा । कि इस ज्ञानका है प्रत्येक ज्ञानके वाला और ज्ञानमें आया हो कुछ ये दो बातें तो अपने आप सिद्ध होती हैं ।

प्रत्यक्षलोकाकाररूपसे भी ज्ञानमें अनेकरूपता की सिद्धि—ज्ञानक

अनेकस्वभावताके सम्बन्धमें दूसरी बात यह भी समझिये कि एक सम्बेदनमें प्रत्यक्ष और परोक्षाकार भी बने हुए हैं। इससे एक बातमें विषयरूपताकी सिद्धि हो जाती है। जो भी सम्बेदन है वह अपने आपके लिए तो प्रत्यक्ष है क्योंकि ज्ञानमय स्वयं पदार्थ है। और, जो कुछ जाना जा रहा है वह अपने लिये जाननेकी बात पट्ट है अतएव उस ज्ञानमें प्रत्यक्षाकार प्रसिद्ध है। वह ज्ञान जिनको ज नता है वे हैं परोक्ष-भूत। तो परोक्षाकार भी उस सम्बेदनमें पड़ा हुआ है। यो सम्बेदनमें विषयरूपता सिद्ध है। तो देखिये एक ज्ञान नानारूप बन रहा है। क्षणिकवादमें भी तो एककी नानारूपताका विरोध नहीं कर सकते। और, इसी नीतिके अनुसार एक नित्य पदार्थ अनेक परिणतियोंको धारण करता रहे इसमें कोई विरोध नहीं आता। दाकाकार कहते हैं कि देखिये सम्बेदनमें सचितके रूपसे अर्थात् मात्र जाननेके रूपमें तो प्रत्यक्ष-पना ही है और ग्राह्याकार व ग्राहकाकारसे पृथक् होनेरूपमें भी सम्बेदनमें प्रत्यक्षता है वहाँ परोक्षता आती ही नहीं है जिससे कि उस सम्बेदनको नानारूप बताया जाय और जैसा कि नित्यपक्षमें आलोप किया गया है उस प्रकार इस सम्बेदन ज्ञानमें भी आलोप किया जाय, प्रश्न किया जाय यह बात नहीं बनती है। क्योंकि जब सम्बेदन एक प्रत्यक्षरूप ही है तो उसमें ये प्रश्न नहीं उठ सकते कि वे ज्ञानाद्वैत क्या एक-स्वभावसे ग्राह्य ग्राहकाकारको स्वीकार करते हैं या अनेक स्वभावसे उन आकारोंको स्वीकार करते हैं? ऐसा प्रश्न तो तब होता जब सम्बेदनमें नानारूप होते। उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि सम्बेदनको सवया एकरूप बताना युक्त नहीं है। क्योंकि ग्राह्य ग्राहकाकारसे रहित ज्ञानका एक बार भी प्रतिभास नहीं होता। अथवा निर्विशेष जब हो जायगा ज्ञान तो उसका प्रतिभास हो ही न सकेगा। जैसे ब्रह्माद्वैत निर्विशेष है। वहाँ ऐसा सामान्यद्वैत माना गया है कि वहाँ कुछ विशेषण ही नहीं दिया जा सकता। तो ऐसे निर्विशेष ब्रह्माद्वैतका प्रतिभास नहीं होता। इसी प्रकार यदि निर्विशेष ज्ञान माना जाय, उसमें ग्राह्याकार ग्राहकाकार न माना जाय तो ऐसे निर्विशेष ज्ञानाद्वैतका कभी प्रतिभास ही नहीं हो सकता। सर्वदा ग्राह्याकारसे व्याप्त ही सम्बेदनका अनुभव हुआ करता है। ज्ञान हुआ है तो उसमें जानने वाला है कुछ और जाननेमें आया है कुछ, ये दो रूप सबको विदित होते हैं। तो जिस कारणसे कि ग्राह्य और ग्राहकाकारसे प्रथकरूपसे भी सम्बेदनकी प्रत्यक्षता सम्भव नहीं है तब सम्बेदन एक और अनेकरूप है, वह प्रत्यक्षाकार और परोक्षाकारको धारण करने वाला है यह रहस्य स्वसम्बेदनके स्वरूपको समझनेसे स्वयं ही सिद्ध हो जाता है।

शून्यरूप और सविद्रूपमें विरोध होनेसे निर्विशेष ज्ञानकी सिद्धिका अभाव—यदि ज्ञान ग्राह्याकार और ग्राहकाकारसे रहित होता हुआ एक मात्र ही निर्विशेष प्रत्यक्षाकारको धारण कर लेगा तो वहाँ फिर जाननेकी बात नहीं कह सकते। क्योंकि इस दृष्टमें जिस तरह ज्ञानका स्वरूप माना है एक शून्यवत् सो शून्यका और ज्ञानका परस्परमें विरोध है। जिस ज्ञानमें प्रत्यक्षाकार, परोक्षाकार ग्राह्याकार,

कुछ नहीं है वह तो एक शून्य जैसा मतव्य है । फिर वहाँ ज्ञानकी बात कहाँ रही ? और यदि ज्ञानकी बात रहती है तो ये सर्वाकार मानने ही पड़ेंगे । ऐसे प्रत्यक्षाकार और परोक्षाकारको धारण करता हुआ वह ज्ञान अनेकान्तात्मक यह बात सामर्थ्यसे प्राप्त है मित्र है, फिर भी यदि उसे नहीं माना जा रहा है तो शून्यवादका प्रसंग आता है । और जब शून्यवादकी बातों आती है तो ज्ञानाद्वैत माना या ज्ञानकी बातको मानना विरोधको प्राप्त होता है । देखिये—ज्ञानके अग्रत्वका नाम है शून्य और ज्ञानके भावका नाम है सन्वित् चित् । इन दोनोंका स्वरूप विल्कुल न्याया—न्याया है । वे एक जगह नहीं ठहर सकते । उनका परस्परमें विरोध है । क्षणिकवादी लोग सन्वित् स्वरूपको भी मानते और शून्यवाद उससे उत्पन्न कराये, ये दो बातें एक साथ नहीं बन सकती हैं शून्यको अर्थ है जो ग्राह्याकार और ग्राहकाकारसे रहित हो उसको सम्बेदन मात्र वर्णन करने वाले क्षणिकवादियोंके यहाँ फिर सम्बेदन मात्रकी उत्पत्ति नहीं बनती और फिर अपनी कल्पनासे माने गए ज्ञान मात्रको स्वीकार करने वाले क्षणिकवादो उसे ज्ञानमात्र सिद्ध नहीं कर सकते । बात क्या है — कि यदि उस सम्बेदन की जानकारी मात्र भी स्वीकार न करें किन्तु वह असत् है इस प्रकारसे वर्णन करें तो उसके सन्वित् ज्ञान सिद्ध नहीं होता, इसी कारण शून्यसे सन्वित्में परस्पर विरोध है । यो स्वयं क्षणिकवादीका अभिमत निराकृत हो जाता है । जब सव्या शून्यवादमें और सन्वित् अद्वैतमें प्रत्यक्षाकार, परोक्षाकार अथवा नानारूपताका सद्भाव प्रकृत प्रश्नो को हटानेमें कारणभूत नहीं बनता यह समर्थन किष्ण गया तब ये योगाचार अथवा सौत्रातिक याने केवल अस्तित्वको मानने वाले, ज्ञानमात्रको मानने वाले क्षणिकवादो और ज्ञातत्त्व और अग्रतत्त्व द नोको क्षणिक मानने वाला सौत्रातिक ये दोनों ही क्षणिकवादी सर्वथा शून्य और एक ज्ञानमात्रको न चाहते हुए भी क्षणिक कारणको अपनी सत्तामें कार्य करने वाला मानते हुए भी क्रमसे उत्पत्तिको प्रमाणित नहीं कर सकते हैं । अन्यथा सारे ससारमें एक ही समयमें सब कार्य हो जानेका प्रसंग आता है । अतः यह सिद्ध है कि न तो सर्वथा नित्यमें कार्यकी उत्पत्ति बन सकती है और न सर्वथा अनित्यमें कार्यकी उत्पत्ति बन सकती है । और, जब अर्थ क्रिया न बनती तब पुण्य कर्म, पापकर्म, परलोकादिक कुछ सिद्ध नहीं हो सकते हैं । यों ये एकांतवादो अनेकान्तके विरोधी होनेसे स्वयं अपने आपके विरोधी हो जाते हैं ।

क्षणिकवादमें कर्मोत्पत्तिकी असिद्धि और असिद्धि निधारणमें शकाका का प्रयास — यहाँ योगाचार क्षणिकवादी तो सर्वथाशून्य नहीं मानते, क्योंकि उनका सिद्ध अंत है अस्तित्वका । अर्थात् ज्ञान क्षणमात्र तत्त्व है । जो कुछ है अग्नमें वह केवल ज्ञान ही ज्ञान है । और, सौत्रातिक क्षणिकवादी ज्ञानाद्वैत नहीं मानते । उनका मतव्य है कि ज्ञान तत्त्व भी है और बाह्य अर्थ तत्त्व भी है । किन्तु है सब क्षणिक अर्थात् एक क्षणको ही अपनी सत्ता रखता है । परन्तु असत् हो जाता है । तो इस तरह सर्वथा शून्य और सन्वित् अद्वैत न मानते हुए ये कुछ मानना चाहते हैं

तो है ऐसी पद्धति कि कार्य उत्पन्न होते रहे । लेकिन ये कारणको मानते हैं क्षणवर्ती और अपने ही क्षणमें, अपनी ही सत्ताके समयमें रहते हुए कारण कार्यको करता है ऐसा मानते हैं तो इस मतव्ययमें कार्योके क्रमसे उत्पत्ति होती है, यह बात सिद्ध नहीं बनती । और यदि क्षणवर्ती कारण अपनी ही सत्तामें रहते हुए कार्यको उत्पन्न कर लेगा तो सारे ससारके कार्योका उस एक क्षणमें ही उत्पन्न होना बन जायगा । यो फिर शून्यता भी हो जायगी । यह बात सुनकर साकार कहते हैं कि कारण तो हमारा यद्यपि क्षणिक है लेकिन वह कालान्तरमें कार्यको करता है अपने क्षणमें कार्य को नहीं करता । जैसे कि तीसरे समयमें जो ज्ञानक्षण अथवा अर्थक्षण है वह चौथे समयके ज्ञानक्षण और अर्थक्षणरूप कार्यको किया करता है । इस कारण यह दाय न आयगा कि क्रमसे उत्पत्ति न बनेगी ।

क्षणिक पदार्थकी कालान्तरमे कार्यक्षमताके अभावका प्रतिपादन—  
उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह कथन भी युक्तिसंगत नहीं है क्योंकि जो लोग ऐसा मानते हैं कि क्षणवर्ती भी कारण कार्यको करता है अपने समयमें तो उनसे यह पूछा जाता है कि वह क्षणिक कारण कार्यक्षणके समयमें प्राप्त होकर कार्यको करता है या उत्तरक्षणमें, कार्यकालमें प्राप्त होकर कारणकार्यको करता है । यदि कहा जाय की कार्यकालमें प्राप्त होनेपर कारण कार्यको करता है तो ऐसा मतमें क्षण भगके सिद्धान्तका भग हो जाता है । लो अब यह कारण अपने कालमें भी या और कार्यकालमें भी पहुँच गया । अब एक समयवर्ती कारण तो न रहा । यो क्षणिक सिद्धान्तका घात हो जाता है । यदि कहो कि कारण कार्यकालमें प्राप्त न होकर कार्य कालमें यानि कालान्तरमें कार्यको कर देता है ऐसा माननेपर मिथ्या कल्पनाकी बात आती है और इस कारण जैसे क्षणिकवादी कूटस्थ नित्यमें मिथ्या कल्पना वाला दोष वर्त्ताकर नित्यवादका निराकरण करते हैं उसी तरह यहा भी दाव नहीं आता, कोई प्रतिक्षेयकी बात नहीं बनती । जैसे कि नित्य एकान्तवादी ऐसा मानते हैं कि कूटस्थ सर्वथा नित्य पदार्थ अपरिणामी है सो वह न क्रमसे न एक साथ अर्थक्रियामें समर्थ है तो किसी भी प्रकार अर्थक्रियामें असमर्थ रहने वाला भी सर्वथा नित्य कूटस्थ अपरिणामी पदार्थ मिथ्या कल्पनासे क्रम और एक साथ या लदने वाले कार्योकी परम्परामो को करते हैं । तो जैसे हम नित्य एकान्तवादियोंने मिथ्या कल्पना द्वारा कार्यो करने वाला कूटस्थ मान लिया है इसी प्रकार क्षणिकवादियोने भी ऐसा स्वीकार कर लिया कि क्षणवर्ती कारण अपनी सत्ताके क्षणसे पहिले और पीछे अर्थ क्रिया करनेमें समर्थ नहीं है क्योंकि वह तो असत् है । कारण अपने क्षणसे पहिले भी असत् है और अपने क्षणके पश्चात् भी असत् है । तो ऐसे वे क्षणवर्ती असत् कारण सबधा अर्थक्रिया करने में असमर्थ हैं फिर भी कल्पनासे क्रम और प्रक्रमसे होने वाले कार्य समूहको रचता है तो व्यलीक कल्पना जैसे नित्य एकान्तवादियोंने मानकर कूटस्थको कार्यकारी माना है इसी प्रकार क्षणिकवादियोने भी व्यलीक कल्पनासे क्षणवर्ती कारणको कार्य समूहका

रचने वाला मान डाला है। इस प्रकार कूटस्थ सिद्धान्तसे क्षणिकसिद्धान्तमें कोई विशेषता नहीं रहती।

एकान्तवादमें कर्म परलोक व अर्थक्रियाकी अनुपपत्ति होनेसे स्याद्वाद शासनकी अधाधितताके प्रतिपादनकी सुयुक्तता—जब कि एकान्तवादमें पुण्य, पाप कर्म, परलोकादिकी उपपत्ति नहीं बनती अतएव स्वामी समतभद्राचार्यने ठीक ही कहा है कि जो एकान्तवादके आपहसे रक्त हैं ऐसे पुरुषोंके सिद्धांतमें पुण्य पाप परलोकादिककी उत्पत्ति नहीं बन सकती है। जो एकान्तवाद है, जैसे कि सत् एकान्त, अस्त एकान्त और परस्पर निरपेक्ष उभय एकान्त, नित्य एकान्त, अनित्य एकान्त, परस्पर निरपेक्ष उभय एकान्तादिक प्रकारसे जो एकान्तका प्ररूपण करते हैं उनके सिद्धान्तसे पुण्य पाप परलोकादिककी उत्पत्ति असम्भव है। जैसे कि अद्वैत एकान्तादिक मतव्योमें पुण्य पाप परलोकादिककी सिद्धि नहीं बनती। सद् एकान्तवाद तो इसका नाम है कि त्रिकाल एकस्वभाव अग्रिणामी सत् मनना। असत् एकान्त है कणवर्ती पदार्थ मानना या पदार्थ कुछ माना ही नहीं। उभय एकान्त कहलाया कि एक ही पदार्थके कुछ अंश नित्य ही रहते हैं। कुछ अंश अनित्य हो रहते हैं। और साथ ही इसमें हमके कुछ अंश जुड़े जुड़े निरपेक्ष कर दिए गए हैं। इसी तरह अन्य भी एकान्त हैं। उनमें कर्म परलोकादिककी उपपत्ति नहीं बनती। इस प्रकार जो सबथा एकान्तवादी हैं उनका संदेश, उपदेश च्यन प्रत्यक्ष और आगम अनुमान आदिकसे विरुद्ध है अतएव अज्ञान रागादिक दोषोंके आश्रयभूत है। और, जहाँ अज्ञान एवं रागादिक भाव पाये जायें वहाँ आसना नहीं बनती। इस कारण हे अरहंत ! तुम ही भगवान हो। सर्वज्ञ हो, बीतरक्त हो क्योंकि युक्ति और शास्त्रसे अविरुद्ध वचन होनेसे निर्दोष रूपमें आप ही निश्चित किये गए हो।

शासनके व्याख्यानसे पहिले शासनके मूल प्रणेताकी स्तुतिनी युक्तता तत्त्वार्थ महा शास्त्रके रचयिता महाभुनि उमास्वामी महाराजने जो उस तत्त्वार्थ महाशास्त्रके प्रारम्भमें माला उरगामे कहा है कि जो मोक्षमार्गके नेता है। कर्म पहाड के भेदने वाले हैं और समस्त तत्त्वोंके जानने वाले हैं उनको उनके गुणोंकी प्राप्ति के लिए नमस्कार हो। उनका जो स्तवन किया है वह बिल्कुल ही युक्त है। शास्त्रके प्रारम्भमें यह कर्ता उनका स्मरण करता है जिसका सहयोग शास्त्रमें वक्तव्य उपदेशके प्रणयनमें हुआ है। सो अनेकान्त शासनके मूल प्रणेता अरहंत पंचशदेव हैं जिन्होंने गृहस्थावस्थाकी त्यागकर निर्ग्रन्थ भुनिपद धारण कर अन्तरङ्गमें अनादि अनन्त गृह तृक महजसिद्ध चैतन्यस्वभावकी उपासना की है और इस उपासनाके प्रसादसे कर्मोंका निर्जरण किया है ऐसे महाभुनि जब चार धातिया कर्मोंका नाश कर देते हैं। जब उन्हें अनन्त ज्ञान, दर्शन, अनन्त शक्ति अनन्त आनन्द यह रत्न चतुष्टय प्राप्त हो जाता है तब वे अरहंत कहलाते हैं। ये अरहंत प्रभु अभी शरीर सहित हैं। उनका शरीर

अतिशायी है, स्फटिक मणिकी तरह निर्मल है। घातु उग्रधतुकी मलिनतासे रहित है। क्षुधा तृषा आदिक सर्व दोष स विमुक्त है ऐसे दिव्य शरीरमे आयुष्यमन्त विराजमान रहने वाले भगवान् अरहतदेवके चार अघातिया कर्म भगी हैं। सो उन कर्मोंसे यथायोरप प्रकृतिके विपाकसे और भव्य जीवोंके भाग्यसे दिव्य ध्वनिके उपदेश चलते हैं और उस परम्परासे गणधरदेव उसे द्वादशाङ्गमें गूँघते हैं, उससे यह परम्परा चलती है इस कारण शास्त्रके आदिमें प्ररोता सतोने भगवान् अरहत देवका स्तवन और स्मरण किया है। कल्याणार्थी पुरुषोंकी उपदेश ग्रहण करनेके लिए पहिले उसकी परम्परा और मूल प्ररोताका निश्चय कर लेता भी प्रावश्यक है। जब यह विदित होता है कि इस उपदेशपर चलकर वास्तवमें आत्माने कल्याण प्राप्त किया है तब स्वयंको भी उस उपदेशपर चलनेके लिए सही प्रेरणा मिलती है। इसी नीतिके अनुसार तत्त्वार्थ महाशास्त्रके प्रारम्भमें मोक्षमार्गके नेता धीतराग सर्वज्ञ अरहन देवको नमस्कार किया है।



भारतीय श्रुति-दर्शन केन्द्र

पुस्तक स. ६८२

मूल्य

जयपुर

अतिशायी है, स्फटिक मणि की तरह निर्मल है। घातु उधःतु की मलिनतासे रहित है। क्षुधा तृषा आदिक सर्व दोष से विमुक्त है ऐसे दिव्य शरीरमें आर्युपयन्त विराजमान रहने वाले भगवान् अरहतदेवके चार अघातिया कर्म अभी हैं। सो उन कर्मोंमेंसे यथायोग्य प्रकृतिके विपाकसे और भव्य जीवोंके भारयसे दिव्य ध्वनिके उपदेश चलते हैं और उस परम्परासे गणधरदेव उसे द्वादशाङ्गमें गूँथते हैं, उससे यह परम्परा चलती है इस कारण शास्त्रके आदिमें प्रणोता सतीने भगवान् अरहन देवका स्तवन और स्मरण किया है। कल्याणार्थी पुरुषोंको उपदेश ग्रहण करनेके लिए पहिले उसकी परम्परा और मूल प्रणोताका निश्चय कर लेना भी आवश्यक है। जब यह विदित होता है कि इस उपदेशपर चलकर वास्तवमें आत्माने कल्याण प्राप्त किया है तब स्वयंको भी उस उपदेशपर चलनेके लिए सही प्रेरणा मिलती है। इसी नीतिके अनुसार सत्त्वार्थ महाशास्त्रके प्रारम्भमें मोक्षमार्गके नेता बीतराग सर्वज्ञ अरहत देवको नमस्कार किया है।



रचनवाला माना जाता है। इस प्रकार कूटस्थ सिद्धान्तसे शक्तिसिद्धान्तमें विरोधता नहीं रहती।

एकान्तवादमें कर्म परलोक व अर्थक्रियाकी अनुपपत्ति होनेसे शासनकी अघातितताके प्रतिपादनकी सुयुक्तता—जब कि एकान्तवादमें पाप वर्म, परलोकादिकी उपपत्ति नहीं बनती अतएव स्वामी समतमद्वाचार्यने ही कहा है कि जो एकान्तवादके आग्रहसे रक्त हैं ऐसे पुरुषोंके सिद्धांतमें पुण्य परलोकादिककी उत्पत्ति नहीं बन सकती है। जो एकान्तवाद है जैसे कि सत्, असत् एकान्त और परस्पर निरपेक्ष समय एकान्त, नित्य एकान्त, अनित्य परस्पर निरपेक्ष समय एकान्त।दिक प्रकारसे जो एकान्तका प्रवर्णन करते हैं सिद्धान्तसे पुण्य पाप परलोकादिककी उत्पत्ति असम्भव है। जैसे कि अद्वैत दिक महत्त्वमें पुण्य पाप परलोकादिककी सिद्धि नहीं बनती। मद् एकान्तवाद इसका नाम है कि निकाल एकस्वभाव धारिणामो सत् मनना। अतएव एकान्तवादकी "दार्थ मानना या पदार्थ कुछ माना ही नहीं। उभय एकान्त कहल एक ही पदार्थमें कुछ अश नित्य ही रहते हैं। कुछ अश अनित्य ही रहते हैं साथ ही दृग्मे समके कुछ अश जुदे जुदे निरपेक्ष कर दिए गए हैं। इसी तरह भी एकान्त हैं। उनमें कम परलोकादिककी उपपत्ति नहीं बनती। इस प्रकार सवथा एकान्तवादी हैं उनका सदेश, उपदेश लघन प्रत्यक्ष और अगम आदिकसे विरुद्ध है अतएव अज्ञान-रागादिक दोषोंके आश्रयभूत है। और, जहाँ एव रागादिक भाव पाये जायें वहाँ आश्रय नहीं बनती। इस कारण हेतु ही भगवान् हो। सर्वज्ञ हो, वीतराग हो, क्योंकि युक्ति और शास्त्रसे वचन होनेसे निर्दोष रूपमें आप ही निश्चित किये गए हो।

शासनके व्याख्यानसे पहिले शासनके मूल प्रणेताकी स्तुतिकी तत्त्वार्थ महा शास्त्रके रचयिता महाभुनि उमास्वामी महाराजने जो उस महाशास्त्रके प्रारम्भमें मालावर्णनमें कहा है कि जो मोक्षमार्गके नेता है। कम के भेदने वाले हैं और समस्त तत्त्वोंके जानने वाले हैं उनको उनके गुणोंको लिए नमस्कार हो। उनका जो स्तवन किया है वह वित्तुन ही युक्त है। प्रारम्भमें प्रथम उनका स्मरण करना है जिसका सहयोग शास्त्रमें वक्तव्य व प्रणयनमें दृष्टा है। जो अनेकान्त शासनके मूल प्रणेता अग्रहत अवशुदेव हैं। गृहस्थावस्थाको त्यागकर निर्ग्रन्थ भुनिपद धारण कर अन्तरङ्गमें अनादि न लूक महजसिद्ध चैतन्यस्वभावकी उपासना की है और इस उपासनाके प्रसादसे निर्जंरणा किया है ऐसे महाभुनि जब चार घातिया कर्मोंका नाश कर देते हैं उन्हें अनन्त ज्ञान, दर्शन, अनन्त शक्ति अनन्त आनन्द यह रत्न चतुष्टय प्राप्त है तब वे अग्रहत कहलाते हैं। ये अग्रहत प्रभु सभी शरीर सहित हैं। उन

